



This book is provided in digital form with the permission of the rightsholder as part of a Google project to make the world's books discoverable online.

The rightsholder has graciously given you the freedom to download all pages of this book. No additional commercial or other uses have been granted.

Please note that all copyrights remain reserved.

### **About Google Books**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Books helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

مسئلہ وحدت الوجود کی بلند پایہ تحقیق

۱۹۱۱ء  
عربی سائڈو

# المرض المحمود

۲۸۱۹



تصنیف : قائد تحریک آزادی علماء محمد فضل حق خیر آبادی

ترجمہ : حکیم مسعود احمد برکاتی

ناشر:

مکتبہ قادریہ لاہور

کتاب ————— الروض المجدد  
 تصنیف ————— علامہ فضل حق خیر آبادی  
 ترجمہ ————— حکیم محمد احمد برکاتی  
 طبع اول ————— حیدرآباد دکن، ۱۳۱۳ھ  
 طبع ثانی ————— رمضان شریف، ستمبر ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء  
 مطبع ————— نفیس پرنٹرز، لاہور  
 قیمت ————— چار روپے  
 ناشر ————— مفتی محمد عبدالقیوم قادری رضوی

مکتبہ قادریہ جامعہ مدنیہ: اندرون ہمارے دروازہ ہوں  
 فون نمبر ۶۸۳۵۲

# ابتدائیہ

حضرت علامہ فضل حق خیر آبادی قدس سرہ صرف جنگِ آزادی کے ہیرو ہی نہ تھے بلکہ علوم عقلیہ و نقلیہ میں امامِ وقت کی حیثیت رکھتے تھے اس کے ساتھ ساتھ میدانِ تصوف میں بلند پایہ صوفی بھی تھے، خداداد دولت و ثروت کے باوجود ہر ہفتہ میں قرآنِ پاک ختم کرتے، تنہا پابندی سے ادا کرتے اور عام طلبہ پر اپنی اولاد کی طرح شفقت فرماتے اور دوست نوازی میں اپنی مثال آپ تھے، کس نفسی اور خشیتِ ربانی کا اندازہ درجِ ذیل اقتباس سے کیا جاسکتا ہے :-

” بہترین وصیت یہی ہو سکتی ہے کہ خدا سے ظاہر و باطن دونوں حالتوں میں ڈرتا رہے اگرچہ میں ان لوگوں میں سے ہوں جو اپنے آپ کو بھول کر دوسروں کو نیکی کی ہدایت کرتا ہے، کس قدر افسوس ہے کہ میں اپنی عمر خواہشات میں برباد اور اپنی زندگی بد اعمالی میں تباہ کرتا رہا، اپنی عزت و توقیر و اہیات باتوں کی وجہ سے گرانا اور اپنی پونجی کی بڑی مقدار مٹاتا رہا، اہیات کے خوشگوار دن اترا نے میں اور بہترین ایامِ لہو و لعب میں گزارتا رہا، خدا مجھے اور تمہیں معاف کرے اور اپنی رحمتِ کاملہ سے ان لغزشوں سے درگزر کرے“

(ترجمہ عربی عبارت الروض المجرود، بانگی ہندوستان، ص ۱۲۶)

حضرت علامہ مشربا حنی اور نظریہ وحدۃ الوجود کے زبردست حامی تھے، وہ اس مسئلہ میں مفکرانہ حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ اسے جہتِ مانہ بصیرت کے ساتھ سمجھتے اور سمجھاتے تھے، مولانا خیر الدین (والد ابوالکلام آزاد) فرماتے ہیں :-

” میں نے ایسا خوش تقریر انسان عمر بھر میں اور کوئی نہیں دیکھا، مجلس کی تقریر اور درس و علم کی تقریر، دونوں میں بے مثل تھے، ان کی ایک تقریر وحدۃ الوجود پر اس درجہ شہرہ ہوئی کہ دور دور سے اہل علم اس کی سماعت کے لئے شہرِ رحال

کر کے آتے تھے۔“

(نقشِ آزاد، ص ۳۰۹، مطبوعہ کتاب منزل، لاہور)

حضرت علامہ نے یہی تقریر اپنے بھائی مولانا محمد افضل رحمہ اللہ تعالیٰ کے کہنے پر الرض  
المجود کے نام سے قلم بند فرمائی جو پہلی دفعہ ۱۳۱۳ھ میں مطبع مفید الاسلام، حیدرآباد دکن سے  
زیور طباعت سے آراستہ ہوئی۔

جناب حکیم محمد احمد برکاتی، کراچی (نبیرہ حضرت مولانا سید برکات احمد ٹوکی قدس  
مرہ) نے جو فطری طور پر خیر آبادی خانوادہ سے گہری عقیدت و محبت رکھتے ہیں اور وقتاً  
فوقتاً اکابر خیر آباد کی خدمات پر علمی اور تحقیقی کام کرتے رہتے ہیں) اس تقریر کا اردو ترجمہ کیا،  
بلاشبہ الرض المجود“ ایسی ادق کتاب کو سلیس اور رواں اردو میں مستقل کرنا لائق  
تبریک کا نام ہے۔

کلمتہ قادریہ اسلاط، ورثے کی حفاظت کے پیش نظر الرض المجود اور اسکے ترجمہ کی اشاعت ہے  
امید ہے کہ اہل علم اس سرمایہ علمی کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھیں گے۔ مولائے کریم  
جل مجدہ ہمیں ملی سرمائے کے تحفظ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد عبدالحکیم شرف قادری، لاہور

۲۱ رمضان المبارک، ۱۳۹۰ھ

۶ ستمبر ۱۹۷۷ء

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لیبوع الوجود مفیض الجود والصلوة علی محمد صاحب  
المقام المحمود والاهل الشرف والسود وصحبہ نجوم الاهتداء  
فی الغیاب السود علی مرالاعصار والابود۔

یہ رسالہ حقیقت وجود کے موضوع پر ہے جس کا نام میں نے ”الروض المجود“  
رکھا ہے اور یہ بغیر کسی خاص سعی و کاوش کے قلم برداشتہ، ائمہ کشف و شہود کی تحقیق  
کے سلسلے میں لکھا ہے۔ یہ رسالہ میں نے ایسے شخص کی مقصد براری کے لئے لکھا ہے  
جس کی مقصد براری کے بغیر میرے لئے چارہ کار نہیں اور اس کی فرمائش کی تعمیل کو یا میرے  
لئے فرض ہے، اللہ نے اسے بادۂ عرفان و یقین سے میرا ب فرمایا ہے اور اس  
کے آبا و اجداد سے اسے علوم و معارف و رتھیں ملے ہیں، میری مراد فاضل و کامل،  
اخیر مولوی محمد فضل سے ہے۔

میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ وہ مجھ اپنے ایسے صالح بندوں میں سے  
بنائے جو اپنے امروزی فکر فردا سے غافل نہیں رہتے اور میری دعا ہے کہ مجھے اپنے  
بادۂ عشق و محبت کے جام عطا فرمائے اور حشر کے دن اپنے صیبِ وصلی اللہ علیہ وآلہ و  
اصحابہ وسلم اور اس کی اولاد کے ساتھ اٹھائے، وہ ہر چیز پر قادر ہے اور وہی دعا قبول  
فرمائے والا ہے۔

یہ رسالہ ایک مقدمہ (جو گویا تمہید ہے) اور دو فصلوں پر مشتمل ہے، پہلی فصل میں تشنہ  
کاموں کے لئے سیرانی کا سرو سامان ہے اور دوسری فصل میں کچھ دعوؤں کے لئے رہنمائی ہے،  
آخر میں خاتمہ ہے جس میں وحدت وجود پر دلائل نقلیہ بیان کئے گئے ہیں، اس کے بعد صید نامہ  
ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

## مقدمہ

آدمی اپنے خالق کی عبادت اور اخلاق اللہ سے متعلق ہونے کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور معبود کا عرفان حاصل کرنے اور اس کے وجود پر ایمان لانے کے لئے اسے عقل عطا کی گئی ہے تاکہ آدمی باری تعالیٰ کے مظاہر وجود پر نگاہ کر کے اس کے وجود پر ایمان لائے اور (جیسا کہ اعلام اہل اسلام مشائخ ماترید یہ کا عقیدہ ہے) آدمی کا یہ عذر مسموع نہ ہو گا کہ اسے دعوت انبیاء نہیں پہنچی تھی اس لئے کہ عقل صریح و سلیم وحدت وجود باری کے لئے دلیل کافی ہے۔ اگر عقل کافی نہ ہوتی تو (جیسا کہ کتب کلامیہ میں تفصیل سے بیان ہوا ہے) انبیاء علیہم السلام پر الزام لازم آتا۔

عقل کے عرفان حق کے بارے میں کافی ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کو بھی باری تعالیٰ پر ایمان لانا واجب ہے جن تک انبیاء علیہم السلام کی دعوت نہ پہنچ سکی ہو اور اسی لئے علم ذات و صفات و توحید میں ایمان بالانقلاب جائز نہیں ہے اور اس لئے وجود باری پر فرقان حمید اور قرآن مجید میں دلائل عقلیہ سے استدلال کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے

”سَمِّرْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لِمَا نَهَىٰ الْحَقُّ أَوْ لِمَا يَكْفُرُ بِرَبِّكَ إِنَّ عَلِيًّا كَلَّمَ رَبِّي شَهِيدًا“

اور نہ صرف رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ارشاد ہی سے استناد کافی ہوتا اور براہین عقلیہ، انبیاء اور دلائل برہانہ یقینیہ کی طرف متوجہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔

کمالات انسانیہ میں شریعت نر اور ملکات صفات نفسانیہ میں بزرگ تر چیز عقل و نقل و حکمت ہے اور حکمت کی انواع میں سے حکمت نظر یہ شریعت نر ہے اور حکمت نظر میں سے وہ نوع سب سے اعلیٰ ہے جس میں وجود اور اس کی قسموں سے بحث کی جاتی ہے۔ (فلسفہ) اور فلسفہ میں شریعت نر علم توحید و صفات ہے تو عقلی و نقلی دلائل اور فلسفہ، وحی اور ملت کی شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر ذی عقل پر علم وجود باری کے حصول میں جہد و جدوجہد واجب ہے اور لازم ہے کہ باری تعالیٰ سے اپنے عہد کو یاد رکھے اور اس میں حتی المقدور سعی و جہد کرے، ہاں حد سے تجاوز بے شک نہ کرے

فَيَكُونُ مِنَ الْخَاسِرِينَ اَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيمُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

وہم کیسوں انہم یخنون صنعا لہ اور معرفتِ حق کے حصول کے لئے کائنات پر نگاہ کرنی ضروری ہے کیونکہ ہم اشیاءِ عالم پر وجود و عدم اور کون و فساد طاری و مترتب ہوتے دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب ایک صانعِ حکیم اور خالقِ قیوم کی ایجاد و صنعت ہیں۔

لیکن (اشیاءِ کائنات پر) یہ نگاہ ایک عام نگاہ ہے اور ہر درجہ کی عقل اس پر قادر ہے اور اس شخص کو معذور قرار نہیں دیا جاسکتا جس نے اپنی عقل سے کام نہ لیا ہو چاہے اسے نبی کی دعوت نہ پہنچی ہو اور مراتبِ عقل، درجاتِ مخلوقات اور آراء و ہم میں بُعد و تفاوت و تخالف ہوتا ہے اس لئے اس تخالف و تفاوت کے لحاظ سے مراتبِ معرفت بھی متفاوت ہیں اور قوموں کے عقائد بھی اندازہ نظر کے تخالف و تناقض کے سبب سے باہم تناقض ہیں، ایک گروہ (و امیلین) اس درجے پر پہنچ گئے کہ "لو کشف الغطاء لما ازدادوا یقیناً" ایک گروہ اس پستی میں جا کر کہ اپنے ہاتھوں سے بھقرا شتا ہے پھر اسی کو سجدے کرتا ہے اور دعوتِ حق کو دے کر کے گمراہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کسی گروہ نے آثارِ وجود کے باہم تناقض و تخالف کو دیکھ کر حقیقتِ واحدہ کی طرف اس کی نسبت کو محال تصور کر لیا اور یہ سمجھ بیٹھا کہ موجودات (ایک ذات نہیں بلکہ) ذاتِ متعددہ و کثیرہ ہیں جن کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں اور ان کے احکام اور آثار بھی باہم مختلف ہیں حالانکہ کل موجودات حقیقتِ احدیت سے فیضیاب ہیں، اسی سے ان کا وجود اور قوام بھی ہے، ایک گروہ نے

امحانِ نظر سے کام لیا اور بہت وجود اور اس کے اشتراک پر اور اسے ممکنات کے بطلان کا یقین ہو گیا اور یہ یقین ہو گیا کہ موجودیت کا تحقق اس کے مصداق سے ہوتا ہے اور یہ مصداق مطلقاً حقیقتِ واحدہ ہے اور وجود اپنی وحدتِ ذات کے باوجود اپنے تعینات میں متنوع ہے اور اسی لئے اس کے آثار میں تنوع و تباہی ہے۔

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ لفظ جننی باریک اور صاف ہوگی اس سے حاصل شدہ علم بھی زیادہ صحیح اور برحق ہوگا اور یہ بھی حقیقت ہے کہ صوفیائے کرام باریک نظر



پاک دل، صائب الرأی، شاغل و ذاکر، مطیع صادق الاعتقاد، طاعت میں نیک نیت، شانِ باری میں زیادہ فکر و کوشش، ایمان میں محکم، شیفنگی میں شدید، طلب میں تیز رو اور حق کی طرف ترمیب و ترغیب سے دعوت دینے والے ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ان کے اعتقادات اغلاط سے مامون اور اختیارِ ایمان کے لئے موزون تر ہوتے ہیں اور ان بزرگوں کے منہل یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے اعتقادات اسلام اور ملت کے مخالف اور تقاضائے عقل سلیم کے مخالف بھی ہو سکتے ہیں، بھلا صدیق کے دل میں ندیق کے اوہام کیسے راہ پاسکتے ہیں؟ اور ملحد کی سی ہذیان سمرانی کی تہمت موجد پر کون لگا سکتا ہے؟ خاصانِ خدا کو کم عقلی اور کم نگاہی سے کیا واسطہ؟ بے خرد کو خرد مند سے اور راست رو کو کج رو سے کیا نسبت؟ ہوش و خرد اور وہم و گمان میں تو بڑا فاصلہ ہے، کسی کی آشوب زدہ آنکھیں اگر ناگواری محسوس کہیں تو اس میں خورشیدِ درخشاں کا کیا قصور؟ فصلِ ربیع کی بی بھی کوئی خطا ہوئی کہ اس میں خلطِ سودا جو ش میں آجاتی ہے۔

جو یہ کہتا ہے غلط کہتا ہے کہ یہ حضرات اپنے وفورِ عشق و مستی اور ماسومی اللہ سے یکسر غافل ہونے کی وجہ سے ماسومی اللہ کو بھی رب ہی سمجھ لیتے ہیں اور ان میں سے کوئی "انا الحق" کوئی "مانی جتبی الا اللہ" کوئی "سجانی ما اعظم شانی" کہنے لگتا ہے جیسا کہ مجنون "انا لیلیٰ انا لیلیٰ" پکارتا تھا۔ یہ کہتا بھی صحیح نہیں ہے کہ یہ حال ایک نوع کا کمال ہے کیونکہ یہ اس پر دال ہے کہ سالک محبت کی آخری حدود تک جا پہنچا ہے اور عاشق نے عشق کی آخری منزل بھی طے کر لی ہے، اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے قرصِ خورشید پر نظروں کو اس طرح مزین کر دیا جو کہ صورتِ خورشید اس حدتِ بصر میں سما گئی ہو کہ اس کی نظر جس شے پر بھی پڑتی ہو اسے مہتاباں ہی نظر آتا ہو۔

یہ کہنا اس لئے غلط ہے کہ تعددِ وجود کو فرض کر لینے کے بعد جیسا کہ وحدتِ شہود کے قائلین کی رائے ہے اتحاد کا حکم لگانا ایک نوع کا جمل اور اتحاد ہو جانا ہے لہذا یہ تو فوز و کمال نہ ہوا، گم گشتگی اور ضلالت ہوئی اور ان بزرگوں کے ریاضات و مجاہدات کا نتیجہ اور مشاہدات و مکاشفات کا حاصل ایک امرِ علوی و باطنی نکلا تو یہ اس تشنہ لب کا ساحل ہوا جو

آب و سراب میں امتیاز نہ کر سکے، ہمیں یہ بزرگ برسانم اضطرابِ تخیل میں مبتلا اور آسیب زدہ  
 خرافات و باطلیل ہو ہی نہیں سکتے، یہ تو وہ حضرات ہیں جن کو فخرِ عشق بھی جو اس باختمہ اور  
 بیگانہ نورد نہیں بنا سکا، جو بے خودی میں بھی ہوشیار رہتے ہیں جو شاکہ کی بھی ہوتے ہیں  
 شاکہ بھی، جو دوختہ لب بھی ہوتے ہیں، فادرغ بھی ہوتے ہیں، غرقِ فکر بھی، بلکہ ان کی  
 حرارتِ عشق ان کے فکر و حواس کو اور تیز کر دیتی ہے وہ علمِ شوق کے تقاضوں پر کان  
 نہیں دھرتے اور غلبہٴ حقیقت کے باوجود ظواہرِ شرع کی رعایت کرتے اور اصولی فروغی  
 مناسکِ دین کی حفاظت کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ وہ یہ ترانے بھی گاتے اور یہ گیت  
 بھی گنگناتے ہیں اور اس فیضانِ حق کا شکر ادا کرتے ہیں بلکہ ان میں سے بعض تو وہ حضرات  
 ہیں جن پر اس حقیقت کا انکار ہوا ہے تو انہوں نے یہ اعلان کیا ہے اور بعض ایسے  
 حضرات ہیں جنہوں نے نظر (غور و فکر) سے کام لیا ہے اور استدلال کا حق ادا کیا ہے  
 ان خدا رسیدہ اور حق آگاہ بزرگوں کے متعلق یہ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ مبتلائے سُکر ہیں اور  
 عشق کی مسرتی میں بڑیاں مرائی کر رہے ہیں اور کھنڈہ الوں کی اس بات میں کوئی وزن نہیں  
 ہے کہ صوفیائے کرام کا مسلک عقل کے دائرے سے خارج ہے اس لئے اس کے  
 رد و ابطال پر توجہ بے ضرورت ہے، امام غزالی اجیار العلوم میں فرماتے ہیں :

”جس چیز کو عقل محال سمجھتی ہے اس کا دائرہٴ ولایت میں اظہار جائز نہیں ہے  
 ہاں جس چیز سے عقل قاصر ہے (صرف عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی) دائرہٴ ولایت  
 میں اس کا اظہار جائز ہے اور جو صاحب اس میں تمیز نہ کر سکیں کہ کون سی چیز  
 عقلاً محال ہے اور کون سی چیز عقل کی حد سے ماوراء ہے وہ صاحبِ لائقِ خطاب  
 نہیں ہیں“

قاضی عین القضاة ہمدانی ”الزبدۃ“ میں فرماتے ہیں :-

”عقل میزانِ صحیح ہے اور اس کے احکام صادق اور یقینی ہوتے ہیں ان

میں کذب نہیں ہوتا، عقلِ حاکم عادل ہے اس سے نا انصافی متصور نہیں ہے“

اس سے ثابت ہو گیا کہ صوفیاء کا مذہب عقلِ صریح کے خلاف نہیں ہے بلکہ وہ

اس میزانِ صحیح پر تو لا جاتا ہے چنانچہ بہارا ادا ہے کہ پہلے اس پر عقلی دلائل لائیں تاکہ فلسفہ زدہ اور عقلیت گزیدہ لوگ مبتلا رشک نہ رہیں پھر اس کو نقلی دلائل سے مؤکد کریں تاکہ تکلف مآب متکلم مطمئن ہو سکے اسی لئے ہم نے اس کتاب میں صوفیاء کے اصول و اصطلاحات سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف، نظر کے تقاضوں پر اقتصار کیا ہے واللہ الموفق۔

## فصل اول

وجود حقیقی ایک حقیقتِ واحدہ ہے جو فضولِ محصلہ اور عوارضِ مشخصہ سے مختلف نہیں ہوتی بلکہ مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہوتی ہے اور اس کا تعین اس کی حقیقت پر لاندہ نہیں ہے اور زائد ہے بھی تو اعتباری طور پر حالانکہ وہ متعین بنفسہا ہے یہ حقیقت واجب لذاتہا ہے اور غیر کی معلول نہیں ہے اس لئے کہ اس کے سوا (غیر کوئی) وجود ہی نہیں ہے اور جب یہ مطلق بنفسہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہے تو یہ خود

باہم متغایر اشیا کے درمیان ماہ الا شتر اک ہے ٹھیک اسی طرح جیسے یہ حقیقت بذاتہا کسی امر کے ضلفہ در کسی معنی کی زیادتی کے بغیر ان اشیا کے درمیان ماہ الا تباہ بھی ہے، اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت واجب (لذاتہا) ہے اور اس کے تعینات ممکن ہیں اسی طرح جس طرح کہ یہ حقیقت واحدہ ہے اور اس کے تعینات متغایر ہیں اور اس حقیقت حقه کا دار و مدار تعین پر نہیں ہے نہ یہ شخص میں محصور ہے اس لئے یہ تعینات میں بدلتی رہتی ہے اور اپنی وحدت کے باوصف کثرت میں ظاہر ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے

اے کہ ذاتِ خویش را مطلق مقید ساختی

رنگ ہائے مختلف را صورتِ خود ساختی

میں بفضلِ خدا اس حقیقت پر ایمان رکھتا ہوں اور شیوخِ طریقت نے جو اختیار کیا ہے اس پر یقین رکھتا ہوں اور اس کے اثبات کیلئے دلائلِ قویہ رکھتا ہوں، پہلے ہم چند مقدمات بیان کرتے ہیں پھر دلائل بیان کریں گے۔

## مقدمہ اولیٰ

وجود اپنے مصدری معنی کے لحاظ سے کہ جس کی تعبیر (فارسی میں) ہستی سے کی جاتی ہے ایک بدیہی و فطری امر ہے۔ اشیاء میں مشترک ہے اور ان سے اذہان میں منزع ہوتا ہے، اعیان (فارج) میں موجود بنفسہ نہیں ہے۔ یہ ایک ظاہر و بدیہی حقیقت ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

## مقدمہ ثانیہ

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وجود مصدری جو اشیاء سے منزع ہوتا ہے اعتبار کرنے والے کے اعتبار اور فرض کرنے والے کے فرض کئے بغیر واقع میں اس کا منشاء انتزاع ہوتا ہے جس سے وجود کا انتزاع صرف اختراعیات اور وہمی و فرضی عملات میں سے نہیں ہوتا بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ امر واقع میں بھی موجود اور نفس الامر میں متحقق ہو ورنہ وجود حقیقی نہیں بلکہ منہ اختراعی ہوگا اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت ہی ہوتی ہے۔

## مقدمہ ثالثہ

وجود مصدری کے انتزاع کا منشا کسی امر کی زیادتی اور کسی معنی کے ملائے بغیر نفس حقیقت موجودہ ہے اس لئے کہ انتزاع وجود کا منشا اگر نفس حقیقت موجودہ نہ ہو بلکہ مع امر زائد ہو تو (سوال پیدا ہوگا کہ) یہ امر زائد اس حقیقت کی طرف منضم ہوا ہے یا اسی سے منزع ہوا ہے؟ یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ حقیقت سے منزع ہونے والی چیزوں میں سے وجود مصدری سب سے پہلی چیز ہے اس سے پہلے اور کوئی چیز منزع نہیں ہے اور وجود مصدری کا سب سے پہلے ہونا ہی بہتر ہے کیونکہ اگر حقیقت سے کوئی اور چیز پہلے منزع ہوئی تو اس منزع ہونے والی چیز کا اس

اس کے منشا انتزاع کے علاوہ واقع میں کوئی تحقق نہ ہوگا لہذا یہ منشا انتزاع واقع میں منشا انتزاع وجود ہوگا اور اس کا زیادہ مستحق ہوگا کہ اس کو منشا انتزاع سمجھا جائے اور اسی طرح امر انتزاعی کی وساطت، اور پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ :

۱- یہ ایک بدیہی بات ہے کہ "ا" کا انضمام "ب" کی طرف 'ب' کے وجود کی فرع لہذا اگر مصداق وجود حقیقت کی طرف منضم ہوگا تو یہ امر منضم (مصدق وجود) وجود حقیقت پر سابق ہوگا کیونکہ مصداق صادق پر بدیہہ متقدم ہوتا ہے حالانکہ وجود حقیقت اس امر منضم پر مقدم ہے کیونکہ 'ب' (منضم الیہ) کا 'ا' (منضم) سے پہلے ہونا بدیہی امر ہے اور اس طرح دور لازم آتا ہے کہ وجود حقیقت سابق بھی مقرر تاجے اور سبق بھی مقدم بھی اور موخر بھی

۲- کسی چیز (مثلاً 'ا') کا انضمام کسی چیز (مثلاً 'ب') کی طرف منضم ('ا') کے وجود کا متقاضی ہے کیونکہ معدوم بحت (محض) کے کسی چیز کی طرف انضمام کے تو کوئی معنی ہی نہیں تو اگر وجود کا مصداق ماہیت کی طرف منضم امر ہو تو اس امر کا وجود ہوگا اور اس کے وجود میں کلام الیسا ہی ہوگا جیسا نفس وجود ماہیت میں کلام تو اگر اس امر کے وجود کا مصداق خود وہ امر ہو تو چاہئے کہ وجود ماہیت کا مصداق ضرور ماہیت ہو اس لئے کہ عقل صریح اور وجدان صحیح ایک جگہ دو اور دو سرے موجود کے رسیا فرق نہیں کرتے اور اگر اس امر منضم کا مصداق وہ امر ہو جو اس امر کی طرف منضم ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔

اس کے علاوہ فطرت سادہ اور بدیہہ صادقہ کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ احتمال بغیر کسی استدلال کے باطل ہے لہذا وجود کا مصداق واقع میں بغیر فرض کرنے والے کے فرض کے، نفس جو ہر حقیقت ہے جس میں کسی عارض کا اضافہ نہ ہو۔

ان دلائل سے واضح و ثابت ہو گیا کہ وجود مصدوری کا مصداق امر انتزاعی نہیں ہے جیسا کہ شیخ مقبول کے کلام سے سمجھا جاتا ہے نہ یہ کوئی وصف انضمامی ہے جیسے ضعیف الغض لوگوں کا ایک گروہ فرمادیتا ہے



جیسے کہ جب تک حقیقت مجبول نہ ہو موجود نہیں ہوتی تو یہ حقیقت جس طرح اس پر جاعل کی طرف  
 اس کے استناد کی حیثیت سے وجود صادق آتا ہے اسی طرح اس پر اسی حیثیت سے انسانیت  
 صادق آتی ہے اور جس طرح حقیقت متقرہ کے اپنی ذات پر صادق آنے میں امر زائد  
 کا انتظام نہیں ہوتا اسی طرح یہ (حقیقت متقرہ) اپنے سے وجود کے انتزاع اور وجود  
 کے اس پر صادق آنے میں امر زائد کی منتظر نہیں ہوتی اور جس طرح حقیقت اپنے متقرہ  
 ہونے کے بعد اپنے سے انتزاع انسانیت میں کسی چیز کی محتاج نہیں ہوتی، ہر اس کے تقرر کی  
 ضرورت ہوتی ہے اسی طرح وہ حقیقت تقرر کے بعد انتزاع وجود میں نفس تقرر کے  
 علاوہ کسی چیز کی محتاج نہیں ہوتی یہاں تک کہ اگر اس کا تقرر بغضہا ممکن ہو تو وہ دونوں امور  
 کے انتزاع کے لئے بلا فرق کافی ہے اور جس نے ان دونوں کے درمیان اس باب  
 میں فرق کیا ہے اس نے نکھیوں کی بھنبنا ہٹ سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ اس موقع کی  
 تفصیل ہم نے اس کتاب کے علاوہ اپنی دوسری کتاب (حاشیہ قاضی مبارک) میں بھی کی ہے۔  
 یہ چارہ مقدمات ہیں جو ظن و تخمین نہیں بلکہ یقین کی اساسات پر مبنی ہیں۔

اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ وجود مصدق  
 اشیاء سے متزاع ہے چاہے وہ اشیاء چھوٹی ہوں یا بڑی، اعلیٰ ہوں یا ادنیٰ، جو اہر  
 ہوں یا اعراض، معقولات ہوں یا اعیان، وجود کے لئے ان میں بغیر فرض فارض اور  
 اعتبار معتبر منشأ انتزاع ہے اور یہ منشأ نفس وجود حقیقت ہے اور اس کی طرف وجود  
 کی نسبت ایسی ہے جیسے انسانیت کی نسبت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت  
 حیوان کی طرف اور یہ منشأ معنی وجود کا مصداق بغضہ بغیر کسی امر کی زیادت اور کمی معنی کے  
 انضیاف کے ہے اور یہ محال ہے کہ یہ منشأ اشیاء کے مبائن و مفارق ہو اس لئے کہ  
 وجود ان اشیاء کی نفس حقیقت سے متزاع ہوتا ہے اور یہ منشأ حقیقت واحدہ ہے  
 اس لئے کہ اگر حقیقت واحدہ نہ ہو بلکہ حقائق ہوں تو وجود کی نسبت اس کے منشأ کی طرف  
 انسانیت کی نسبت انسان کی طرف نہیں ہوگی جیسا کہ مقدمہ رابعہ میں ثابت ہو چکا ہے اور  
 یہ بھی محال ہے کہ حقیقت واحدہ کوئی امر ہو جو اشیاء کی طرف منضم ہو یا ان سے متزاع ہو  
 جیسا کہ مقدمہ ثالثہ میں ثابت ہو چکا ہے، جیسا ہی ہے جیسے کہ یہ محال ہے کہ حقیقت

اشیاء سے مبائن ہو ورنہ وجود اس سے منترزع نہ ہو سکے گا بلکہ یہ حقیقت کل میں ساری ہے، بلکہ کل ہی یہ حقیقت واحدہ منقورہ ہے جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب دلائل سے واضح ہوگا اور یہ بھی محال ہے کہ یہ حقیقت کسی تعین خاص سے مقید ہو ورنہ پھر وہ کل میں ساری و منبسط نہیں ہوگی بالکل اسی طرح جس طرح یہ محال ہے کہ یہ حقیقت حقہ کلیہ مبہمہ ہو ورنہ وہ مصداق وجود بنفسہا نہ ہو سکے گی بلکہ اپنے تحصیل میں محصلات خارجہ کی محتاج ہوگی لہذا یہ مطلق ہے یعنی ہر قید سے معرّی ہے، تعین کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہ بھی محال ہے کہ وہ اپنے غیر کی معلول ہو اس لئے کہ اس (حقیقت) کے غیر کی کوئی اصل و اساس ہی نہیں ہے اور اس کے سوا کوئی موجود ہی نہیں ہے اور جو اشیاء اس سے الگ (مخایرہ و مبائن) نظر آتی ہیں وہ اس کے نفس و ذات کے شیون و تعینات ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ مصداق وجود جسے وجود حقیقی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک ایسی حقیقت ہے جو واحدہ ہے واجبہ ہے کل میں منبسط ہے، تعین و قید سے آزاد ہے تو یہ سمجھ لو کہ جب حقیقت اشیاء کی طرف منضم صفت نہیں ہے نہ اس سے منترزع ہونے والی نعت و صفت ہے نہ ان کے مبائن کوئی امر ہے تو ہر شے کی عین ہوگی، عین اس معنی میں نہیں کہ ہر شے ہی حقیقت مطلقہ یا مطلقہ ہے بلکہ اس معنی میں کہ یہ حقیقت کسی امر کی زیادت اور کسی معنی کے انضمام کے بغیر طرح طرح کے تعینات سے منضم بنفسہا ہوتی ہے چنانچہ یہ ایک تعین کے اعتبار سے ایک شے ہوتی ہے اور دوسرے تعین کے اعتبار سے دوسری شے، یہ بات اس لئے ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ وجود مصدری کا مصداق ہی نفس حقیقت ہے اور مثلاً انسان میں مصداق وجود نفس انسان ہے، معلوم ہوا کہ حقیقت نفس انسان ہے تو اب دو صورتیں ہیں یا یہ کہ انسان ہی یہ حقیقت بامی مطلقہ ہو اور یہ صریحاً باطل ہے کیونکہ یہ حقیقت انسان کے برخلاف سب (افراد) میں منبسط ہے اور انسان کے برخلاف تعین انسانی میں مقصور اور گھری ہوئی نہیں ہے یا یہ کہ انسان ہی یہ حقیقت متعینہ ہو تو (اب دو صورتیں ہوں گی) یا یہ کہ اس کا تعین ایک امر منضم الیہ ہوگا اور یہ محال ہے ورنہ وہ (انسان) ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہوگا جو اس حقیقت کے مخایرہ ہے



اور وجود کا مصداق ہوگا تو یا یہ امر منضم اس حقیقت کا عین ہوگا (اور اس کی دو شکلیں ہیں) یا عین حقیقت مطلقہ ہوگا اور اس کا بطلان ظاہر ہے یا حقیقت متعینہ کا عین ہوگا تو پھر اس کے تعین میں بات ہوگی، یا عین نہیں ہوگا، اس صورت میں مصداق وجود حقیقت واحدہ نہیں ہوگی اور یہ باطل ہے جیسا کہ ابھی بھی بیان ہوا۔

یہ کہ اس کا تعین (امر منضم نہیں) امر متزع ہو اس صورت میں اس کا نشاۃ انتزاع نفس حقیقت ہوگی اور یہ حقیقت اپنے اطلاق ذاتی کے باوجود متعین بنفسہا ہوگی پھر انسان بھی حقیقت متعینہ بنفسہا ہوگا اور فرس بھی حقیقت متعینہ بنفسہا و قس علیٰ ہذا، لہذا ثابت ہو کہ موجود حقیقت واحدہ، حقہ، واجبہ ہے جو اپنے نفس ذات اور سخ جوہر سے مختلف تعینات سے متعین ہوتی ہے اور کسی امر کی زیادتی اور کسی معنی کے انضمام کے بغیر لانتناہی تصورات سے متصور ہوتی ہے اور یہ (حقیقت) جس طرح اشیاء کے درمیان ماہہ الا شتر اک ہے اس طرح ماہہ الا تینا ز بھی ہے۔

اس موضوع و بحث پر حصول یقین کے لئے لطافتِ فکر اور صفائے ذہن، دقتِ نظر اور ذکاوت کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے اس موضوع سے کمزور دماغ والے گھبرائے اور ذہین حضرات اس میں دلچسپی لیتے ہیں کیونکہ تعین کا مصداق بغیر کسی معنی غریب کی نسبت کے یہی نفس حقیقت ہے ہاں اس پر زیادتی تعین کا حکم اس حیثیت سے لگایا جاتا ہے کہ اس (نفس حقیقت) کا جوہر تعین میں محصور و محدود نہیں ہے بلکہ یہ اپنے جوہر کی حد تک کسی تعین سے آزاد اور مطلق ہے اس لئے کہ ماہیت کا تعین اگر اس پر زیادہ اور اس کی طرف منضم ہوگا تو منضم الیہ کا تعین اس پر سابق ہوگا تو تعین ماہیت قبل حقیقت لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے، نیز یہ امر منضم یا تو متعین ہوگا اور اس صورت میں حقیقت کا تعین منضم الیہ کے تعین کی فرع ہوگا اور اس سے دور لازم آئے گا یا یہ امر منضم غیر متعین ہوگا تو اس صورت میں وہ تعین ماہیت کا نشاۃ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ غیر متعینات اگر ہزاروں کی تعداد میں بھی باہم منضم ہو جائیں تو مفید تعین نہیں ہو سکتے (تیسری صورت یہ ہے کہ یہ امر منضم معدوم ہوگا تو اس شکل میں اس کے ماہیت کے ساتھ

منضم ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں یا وہ موجود ہوگا اور پھر متعین ہوگا تو اس کا تعین یا بنفسہ ہوگا یا اس کی ذات پر زائد ہوگا۔ اس دوسری صورت میں اس امر زائد پر گفتگو ہوگی اس لئے کہ وہ لامحالہ موجود و متعین ہوگا اور گفتگو اس کے تعین میں ہوگی اور یہ سلسلہ لائی نہایت دراز ہوگا اور یہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجود فی الخارج مسلسل ہوں اور یہ باطل ہے اور پہلی صورت میں (کہ امر منضم موجود و متعین بنفسہ ہو) اس کے تعین کا دار و مدار اس کی نفس ذات پر ہوگا اس لئے کہ اس امر منضم کی نفس ذات ہی وجود اور ماہیت منضم ایسی کی مصداق ہوگی، یہ تعین بھی مصداق وجود بنفسہا ہے جیسا کہ مقدمہ ثالثہ میں فیصلہ ہو چکا ہے لہذا اس کا تعین بھی نفس ذات ہوگا، نیز اگر تعین ایسا امر ہو جو ہر ماہیت منضم الیہا پر زائد ہو اور مثلاً تعین زیدی حقیقت انسان کا تعین کرنے والا ہو تو یہاں دو وجودوں کے ساتھ دو موجود ہوں گے جن میں سے ایک تو تعین ہے اور دوسرا اس کا معرض، اس لئے کہ اگر یہاں ایک وجود ہو تو تعین نفس جو ہر حقیقت سے مترشح ہوگا اور حقیقت متعین بنفسہا ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے، اور اگر یہاں دو وجودوں کے ساتھ دو موجود ہوں ایک عارض اور ایک معرض تو ذات معرض و وجود ذات عارض پر سابق ہوگی کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ وجود عارض وجود معرض کا محتاج ہوتا ہے اور وجود معرض وجود عارض کا محتاج ہوتا ہے تو یا تو معرض اپنے مرتبہ وجود میں متعین ہوگا تو متعین بنفسہ ہوگا اس لئے کہ اس مرتبے میں عارض کا تعین نہیں ہو سکتا اور یہی مطلوب ہے۔ یا (وہ معرض) متعین نہیں ہوگا تو ماہیت مجردہ کا وجود لازم آئے گا اس لئے کہ اس مرتبے میں عارض کا تعین نہیں ہو سکتا کیونکہ وجود معرض وجود عارض سے سابق ہوتا ہے اور لازم (ماہیت مجردہ کا وجود) باطل ہے اس لئے یہ سبقت واقعی ہے، تعلات اختراعیہ میں سے نہیں ہے اور وہ لحاظ جس کے اعتبار سے یہ سبقت ہے، وہ نفس الامر کی قسموں میں سے ہے اور ماہیت مجردہ کا وجود نفس الامر میں محال ہے، نیز تعین امر منضم کا معرض یا تو حقیقت مطلقہ کا حصہ ہے یا بغیر کسی تعین حسی کے نفس حقیقت مطلقہ ہے، یہ دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ معرض کے ہم

ہونے کی صورت میں تعین عارض متصور نہیں ہے اور پہلی صورت میں کہ معروض حقیقت مطلقہ کا حصہ ہو، تعین حصی سخن حقیقت سے منترع ہوگا اور نفس جو ہر حقیقت کی صحت کرنے والا ہوگا، مرتبہ معروض جو کہ مرتبہ عارض پر سابق ہوتا ہے اس کے انترع کی تصحیح کرنے والا ہوگا ورنہ یا تو یہ تعین حصی امر منضم ہوگا، اس طرح یہاں دو تعین ہو جائینگے ایک تو یہ تعین عارض جو پہلے فرض کر لیا گیا ہے اور دوسرا تعین حصی جو جانب معروض میں ماخوذ ہے تو ان دونوں میں سے ایک لغو ہو جائے گا نیز گفتگو اس تعین حصی میں اسی طرح جاری ہوگی جس طرح اس تعین عارض میں جاری ہوئی تھی جو پہلے فرض کر لیا گیا تھا یا (دوہ تعین حصی امر منضم نہیں بلکہ) امر منترع ہوگا لیکن نفس جو ہر حقیقت سے منترع نہیں بلکہ حقیقت سے مع امر زائد منترع ہوگا، یہ امر زائد یا تو وہ عارض ہونے والا تعین ہو سکتا ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ گفتگو اس کے مرتبہ معروض میں ہے جو عارض پر سابق ہوتا ہے اور یا (وہ امر زائد) کوئی دوسرا عارض ہو سکتا ہے مگر یہ بھی تعین عارض سے متاخر ہوگا اس لئے اس کے مرتبہ معروض میں کیونکہ ہو سکتا ہے اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ نفس جو ہر ماہیت تعین حصی کے انترع کی تصحیح کرنے والا ہو اور نفس حقیقت متعین بنفسا ہو اور یہی ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ جو لوگ اس کا انکار کرتے ہیں ان تعین اطلاق سے اور امتیاز انترع سے نکلتا ہے اور تعین کو ماہیت کی طرف منضم سمجھتے ہیں ان لوگوں کی نظر میں ہر ممکن کا تعین اس کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے بلکہ ہر ممکن جنس بعید کے تحت مندرج ہوتا ہے اور یہ نہیں جانتے کہ تشخص جب امر منضم ہوگا تو متعین ہوگا اور یہ تعین یا بنفسہ ہوگا اس صورت میں اس کا وجوب لازم آئے گا (ممکن نہ رہا واجب ہو گیا) یا (تعین) اس پر زائد ہوگا، اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا، اور نہ یہ جانتے ہیں کہ تشخص جب ماہیت کے ماسوا کوئی اور امر ہو تو وہ مقولہ بعید کے تحت مندرج ہوگا، اس صورت میں اس کی ماہیت وہ ہوگی جس کا تعین اس پر زائد ہوگا ورنہ تعین نفس ماہیت مطلقہ سے نکلے گا اور یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہے اور جب ماہیت کا تعین اس پر زائد ہو تو گفتگو تعین کے تعین میں ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا

یوں قاطع برہان سے یہ ثابت ہو گیا کہ ماہیت مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہوتی ہے گو یا نفس ماہیت ہی متعین ہے جس طرح کہ نفس ماہیت مطلق ہے اس لیے جب یہ متعین ہوتی ہے تو متعین بذاتہا ہوتی ہے اور اسی لئے ماہیت مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود کسی امر کے انضمام کے بغیر باہم مختلف تعینات کے ساتھ متعین بنفسہا ہوتی ہے۔

اور اس کا باہم مختلف تعینات کے ساتھ متعین بنفسہا ہونا اس کے مطلق بذاتہا ہونے کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ عین اطلاق ہے اس لئے کہ جو چیز متعین ہوتی ہے وہ متعدد تعینات کے ساتھ متعین نہیں ہوتی بلکہ وہ تعین واحد میں مقید ہوتی ہے اور جب ماہیت جوہر یا باہم مختلف تعینات و شخصیات کا نشأ ہو تو یہی ماہیت اپنے افراد یعنی تعینات کے درمیان اسی طرح ماہہ الاقیانہ بھی ہوتی ہے جس طرح ماہہ الاشراک ہوتی ہے اور یہ واحد بنفسہا ہونے کے باوجود متعدد بنفسہا بھی ہوتی ہے اور یہ اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مثلاً ماہیت انسانیہ واحد بنفسہا ہے اور اسی کے ساتھ اپنے افراد میں متعدد بھی ہے اب اس (ماہیت انسانیہ) کا یہ تعدد اگر بنفسہا ہے تو یہی ہمارا مطلوب ہے اور صورت میں یہی ماہیت مشترک بھی ہے، ممتاز بھی ہے، ہمیز بھی ہے اور اگر تعدد بنفسہا نہیں ہے بلکہ ان باہم مختلف عوارض کی وجہ سے ہے جو اسے عارض ہو گئے ہیں تو (دو دو تیس ہیں) یا تو یہ عوارض ماہیت کو اس کے متعدد ہونے کے بعد عارض ہوئے ہیں اس صورت میں ماہیت کا تعدد ان عوارض کی وجہ سے نہیں ہوا اور یہ غلامت مفروض ہے اور یا یہ کہ یہ عوارض ماہیت کو عارض ہوئے اور ماہیت بعد میں متعدد نہیں ہوئی اس صورت میں اس کا معروض ماہیت مبہم ہوئی اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ عوارض لازماً متعین ہوں گے اس لئے کہ وہ تعدد کے جو تعینات سے عبارت ہے اسباب ہیں اور معروض کے عدم تعین کے باوجود عوارض کے تعین کے کوئی معنی نہیں ہیں اس کے علاوہ جب یہ واضح ہو گیا کہ ماہیت متعین بنفسہا ہے تو برہان قائم کرنا تو کجا تفصیل کے تکلف کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ماہیت مطلقاً واحد ہونے کے ساتھ اپنے تعینات میں متعدد بنفسہا ہے اور اس کا تعدد بنفسہا اس کے واحد ہونے کے

منافی نہیں ہے بلکہ یہ تعددِ معین وحدت ہے چنانچہ زید میں مثلاً نفسِ حقیقتِ انسانیہ پر کوئی امر زائد نہیں ہے بلکہ یہ حقیقت بنفسا متعین ہوئی اور زید کلامی، بالکل اس طرح جس طرح بنفسا متعین ہوئی اور عمر و کلامی اور یہ حقیقت جب بذاتنا متعدد ہوئی اور کسی تعین سے متعین ہو کہ زید کلامی اور دوسرے تعین سے عمر و کلامی تو اپنے تعینات میں تعدد کے لحاظ سے باہم مختلف شیوں کی نسبت اس کی طرف صحیح ہوئی اور یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہو کہ ان تعینات کے درمیان اگرچہ ان کا نشا نفسِ حقیقتِ مطلقہ ہی ہے، فرق نہیں ہے اور نہ یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ تعین بباہر تعین اور حقیقتِ مطلقہ باہر مطلقہ کے درمیان اگرچہ حقیقتِ مطلقہ ہی نشا تعین ہے فرق نہیں ہے۔

ہم نے جو حجج برہانی اور براہین ایقانی تمہارے لئے بیان کئے ہیں امید ہے کہ اس کے بعد اس مسئلے میں کوئی اشتباہ اور التباس باقی نہیں رہے گا اور چونکہ گروہ مخالف کے مبنی پر تخمین اصول تمہاری گھٹی میں پڑے ہیں اس لئے بہاری اس تحقیق کے باوجود تمہیں اب بھی شک ہو تو ہم تمہیں بتاتے ہیں کہ زیادہ تعین کا قول ان کے اصول پر بھی پورا نہیں اتنا خصوصاً جبکہ یہ معلوم ہے کہ ان کے نزدیک ماہیت جعل بسبب سے مجبول ہے اور ہم نے اپنی بعض کتابوں میں اس پر براہین لٹی قائم کئے ہیں کہ وہم کے وسوسوں کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جعل بسبب پر ایمان کے ساتھ کس میں اتنی تاب ہے کہ مطلق کے معین اور مشترک کے ممیز ہونے کا انکار کر سکے اس لئے کہ مجبول جنسِ ماہیت ہوگا تو کسی امر کے انضمام کے بغیر ہوگا ورنہ مجبول نفسِ ماہیت نہیں ہو سکتا جیسا کہ جعل بسبب کا مفہوم ہے لہذا یا تو یہ ماہیت مبہمہ باہمی مبہمہ ہوگی اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ مبہم میں تفرق کی صلاحیت نہیں ہو سکتی، یا یہ ماہیت متعینہ ہوگی تو یہ محال ہے کہ اس کا تعین کسی امر کے انضمام کے ساتھ ہو اور یہ ظاہر ہے۔

بڑی تعجب کی بات ہے کہ یہ حضرات جعل بسبب اور اس کے متفرقات پر ایمان رکھتے ہیں اور اتنی صاف بات کو نہیں سمجھتے اور مشترک و ممیز اور مطلق و متعین کے اتحاد کے قائل نہیں ہیں اور بڑے پائے کے خرد مند ہونے کے باوجود یہ نہیں سمجھ سکتے کہ

جو چیز بھی اشیاء کے درمیان ماہ الامتیاز ہوتی ہے وہ ماہ الامتداد بھی ہوتی ہے، اگر  
 نہیں یہ خیال ہو کہ جامع کس طرح فارق ہمشترک کس طرح تمیز اور مطلق کس طرح متعین ہو سکتا  
 ہے تو ہم نہیں بتاتے ہیں کہ کتب حکمیہ میں براہین قاطعہ لمیہ سے متحقق ہو چکا ہے کہ  
 جسم بسیط مفرد واحد متصل فی نفسہ ہے اس میں بالفعل مفاصل نہیں ہیں اس لئے کہ وہ  
 جو امر فردہ سے مرکب نہیں ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ جسم متصل چاہے بطور  
 فرض مطابق واقع ہی سہی نصف، نصف النصف اور نصف النصف وغیرہ لالی  
 النہایت کی طرف انقسام پذیر ہو سکتا ہے اور نصف، ربع اور ثمن وغیرہ میں سے کوئی بھی  
 بالفعل موجود نہیں ہے ورنہ وہی الزام عائد ہوگا جو نظام پر عائد ہوا تھا کہ اجسام مقدار میں  
 غیر متناہی ہوں گے اس لئے کہ یہ محال ہے کہ بعض اجزاء بالفعل موجود ہوں اور بعض بالقوہ  
 کیونکہ تہجیح بدو لن مزج محال ہے لہذا جب جسم مثلاً نصف نصف میں تقسیم ہوا تو اس کی ہر  
 تقسیم انصاف (نصف نصف کہنے کی ہی نہیں ہوگی کیونکہ تقسیم کی قسموں میں سے مثلاً تین  
 اور تیس کی تقسیم بھی ہے تو دو صورتیں بہر حال ضروری ہیں یا تو جسم میں جو نصف فرض کیا گیا  
 ہے وہ کسی نشأ واقعی کی بجائے اعتبار مفید سے کیا گیا ہے اور اس کا باطل ہونا ظاہر  
 ہے اس لئے کہ اگر مفید نے جسم کی تین یا تیس کی طرف تقسیم کا اعتبار کیا تو یہ انصاف  
 نہیں ہوا یا جسم میں نصف فرض کیا گیا ہے وہ فرض واقعی اور نفس الامر کے مطابق ہے  
 تو اس صورت میں اس کا نشأ واقع میں ہوگا اب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ نشأ واقعی  
 میں اعتبار پذیر اور فرض خارج کا کوئی دخل نہیں ہے نفس ذات متصل (جسم) ہے یا اس کے  
 اجزاء میں سے کوئی جز ہے کیونکہ اس کا نشأ جسم سے باہر کوئی امر تو ہو ہی نہیں سکتا، دوسری  
 صورت باطل ہے اس لئے کہ واقع میں جسم متصل کے اجزاء میں سے کسی جز کا کوئی وجود نہیں  
 ہے ورنہ پھر جسم متصل نہیں ہے گا اور اس لئے بھی کہ اگر نصف کا نشأ انتزاع کوئی جز جسم  
 جسم میں موجود بالفعل ہو تو غیر متناہی کسور میں سے ہر ایک کا نشأ انتزاع بالقوہ ہوگا اور یہ اس  
 کے غیر متناہی اجزاء بالقوہ، بالفعل موجود ہیں لہذا وہی مفاصل لازم آئیں گے جو نظام کو درجہ  
 کو غیر متناہی الاجزاء ماننے کی بنا پر لازم آئے تھے، اس طرح پہلی صورت ہی قرار پائی اور

وہ یہ ہے کہ ذاتِ جسم متصل نصف، ربع اور ثلث کا نشأ انتزاع ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ جسم متصل کی طبیعت جسم کے تمام تحلیل غیر تناسلی بالقوہ اجزاء کے درمیان مشترک ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو اجزاء جسم کی طبیعتیں باہم مختلف ہوگی اور طبیعت جسم سے متغایر ہوں گی اور یوں جسم متصل نہ رہے گا کیونکہ اپنے مقام پر یہ طے اور ثابت ہو چکا ہے کہ باہم متغایر اور متباہن طبائع کے درمیان اتصال متنع ہے اور جب طبیعت جسم اپنے تمام موجود بالقوہ اجزاء کے درمیان مشترک ہونے کے ساتھ خصوص نصفیت اور خصوص ربعیت وغیرہ کا نشأ انتزاع ہے تو وہ (طبیعت) بنفسہا ما بہ الا شتر اک بھی ہے اور ما بہ الا تباہن بھی ہے تو یہ وہم کہ نامناسب نہیں ہے کہ طبیعت جسم اگر نصفیت کا نشأ انتزاع ہوگی تو ہر جگہ نشأ انتزاع ہوگی اس سے لازم آتا ہے کہ یہ طبیعت جہاں نصفیت کا نشأ انتزاع ہوگی وہیں ربعیت کا نشأ انتزاع بھی ہوگی اور اسی طرح یہ بھی وہم نہیں کرنا چاہئے کہ طبیعت انسانیہ اگر تعین زیدی کا نشأ ہوگی تو ہر جگہ ہوگی تو اس سے لازم آتا ہے کہ یہ جب تعین عمری کا نشأ ہوگی تو تعین زیدی کا بھی نشأ ہوگی اور یہ (وہم) اس لئے نہیں کرنا چاہئے کہ طبیعت انسانیہ مطلقہ تعینات کی قسمیں ہیں جو اس کے جوہر ذات اور عین جوہر سے نکلتی ہیں جو باہم متغایر ہوتی ہیں اپنے شیون اور احکام کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں بالکل اسی طرح جس طرح جسم متصل کی طبیعت اس کے اجزاء تکمیل لائقہ ہونے کے لحاظ سے مطلقہ ہے اور جب اس کے اجزاء فرض کئے جائیں تو اس کے لئے متغایر و متباہن تعینات بھی ہیں چاہے وہ تعینات جوہر طبیعت ہی سے نکلتے ہوں اسی طرح محیط الدائرہ میں بالفعل نقطہ نہیں ہوتا ورنہ اگر بعض نقاط لائقہ ہونے بالقوہ بالفعل پائے جائیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی یا اگر تمام نقاط ممکنہ پائے جائیں تو نقاط کی لائقہ اور تناسلی (پے درپے) لازم آئے گی اور اس کے باوجود محیط الدائرہ بذاتِ خود نقطہ مرکزہ یہ کا نشأ انتزاع ہے اور یہ دائرہ کے تمام نقاط ممکنہ سے ممتاز ہوتا ہے لہذا محیط الدائرہ اپنے اندر کے تمام ممکنہ نقاط کی طرف مساوی النسبت ہونے کے باوجود نقطہ مرکزہ یہ کا خصوصاً نشأ انتزاع ہوا اور اس طرح وہ تمام نقاط کے درمیان ما بہ الا شتر اک ہونے کے باوجود انہی نقاط کے درمیان

ماہر امتیاز بھی ہے کیونکہ وہ ان لفاظ میں سے خصوصیت کی بنا پر ہر نفظے کا منشا انتزاع ہے اس لئے جو کوئی اس بات کو بعید از عقل سمجھتا ہے کہ جامع کس طرح فارق ہو سکتا ہے اس کے استبعاد پر حق کے واضح ہو جانے اور برہان کے قیام کے بعد توجہ لاماصل ہے اور حجت کے فیصلے کے بعد مبتلائے شک کے سور اعتقاد کی طرف التفات نہیں کیا جاسکتا تو اگر تمہیں یہ شک ہو کہ حقیقت بنفسہا کا تعدد ممکن نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک یہ طے شدہ ہے کہ تعدد اولاد بالذات کم منفصل یعنی عدد کے عوارض خاصہ میں سے ہے اور غیر عدد کے عارض ہونے سے ہی متعدد ہوتا ہے جیسا کہ مشائیہ کا مذہب ہے تو سمجھ لو کہ ان کی یہ بات بے بنیاد اور بے دلیل ہے عدد ایک امر اعتباری ہے جو احاد سے مرکب ہوتا ہے اور احاد اعتباری ہوتے ہیں اور عدد واقع میں کوئی چیز نہیں ہوتا عدد کا وجود و ثبوت اس کے منشا انتزاع سے ہوتا ہے اور یہاں اس کا منشا انتزاع نفس حقیقت متعددہ بنفسہا ہوتی ہے اس لئے کہ واحد کا مفہوم، مفہوم واحد ہوتا ہے اس کا ایک مصداق ہوتا ہے جو وحدت کا منشا انتزاع ہوتا ہے اور یہ مفہوم واحد جب متعدد ہوتا ہے تو اس سے عدد مرکب ہوتا ہے اور مفہوم واحد کا تعدد اس کے مصداق اور منشا انتزاع کے تعدد سے ہوتا ہے تو اس کا منشا انتزاع بنفسہ متعدد ہوتا ہے اور پھر مفہوم واحد متعدد ہوتا ہے اور اس سے عدد منتظم ہوتا ہے تو وحدت کا منشا واحد کا مصداق ہوتا ہے وہ واحد جو متعدد بنفسہ ہوتا ہے اور یہی وہ بات ہے جس کے ہم درپے اثبات ہیں۔

برہان سے یہ ثابت ہو گیا کہ حقیقت مطلقہ ہی مقید ہوتی ہے اور حقیقت مشترکہ ہی میزہ بھی ہوتی ہے اور واحد ہی متعدد بھی ہوتا ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تعینات نفس حقیقت سے ہی مترشح ہونے اور نکلنے کے باوجود فی انفسہا باہم متغایر اور حقیقت مطلقہ سے متغایر ہوتے ہیں، اور جب یہ واضح ہو گیا کہ حقیقت واحدہ واجبہ مصداق وجود ہوتی ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز کا وجود اور تحقق نہیں ہوتا تو پھر شیار جو ہریت اور عرضیت وغیرہ کی صورت میں اختلاف، تباہی اور تغایر اس امر واحد کے تعینات



سے ہوتا ہے اور یہ تعینات باوجود اس کے کہ نفس حقیقت سے بغیر کسی امداد کے اصافہ کے نکلتے ہیں فی نفسہا باہم متغایر ہوتے اور اس حقیقت کے مغایر ہوتے ہیں اور جب یہ حقیقت حقہ کسی تعین اور قید میں محصور و مقصور نہیں ہے بلکہ یہ تعین اور قید سے مطلق (آزاد) ہے تو تعین کے عدم سے یہ حقیقت معدوم نہیں ہوتی اس لئے کہ حقیقت کا تحقق، تعین کے تحقق پر موقوف نہیں ہے بلکہ تعین کا تحقق حقیقت کے تحقق پر موقوف ہے لہذا حقیقت کے واجب ہونے کے باوجود تعین کا ممکن ہونا اور حقیقت کے وجود کے باوجود تعین کا عدم اور حقیقت کے بقا کے باوجود تعین کا فنا اور حقیقت کے قدم کے باوجود تعین کا حدوث صحیح اور جائز ہوا بالکل اسی طرح جیسے فلاسفہ کے نزدیک طبیعت کا وجود الہی، وجود فردانی کے بطلان سے باطل نہیں ہوا کہ تا اس لئے کہ طبیعت اپنے وجود الہی میں وجود فردانی پر منحصر نہیں ہے لہذا وجود الہی کا قدم وجود فردانی کے حدوث کے باوجود جائز ہوا حالانکہ وجود الہی اور وجود فردانی دونوں ایک ہیں اعتباراً کافرق ہے اس لئے کہ جب زید پایا گیا تو حقیقتِ انسانیہ پائی گئی اور حقیقتِ انسانیہ کے دو مستقل وجود نہیں ہیں ایک وجود زید اور دوسرا وجود حقیقتِ مجردہ عن التعین اس لئے کہ یہ متمنع ہے بلکہ وجود زید ہی وجود حقیقتِ انسانیہ ہے صرف فرق یہ ہے کہ حقیقتِ انسانیہ مطلقہ ہے اور اس وجود (زید) پر منحصر نہیں ہے اور تعین زید اس حقیقت پر منحصر ہے۔

جب تمہیں برہان سے یہ معلوم ہو گیا کہ تعین زیدی حقیقتِ انسانیہ پر زائد نہیں ہوتا بلکہ حقیقتِ بجزوہا متعین ہو کہ زید کہلاتی ہے مگر اس کے باوجود اس تعین سے متقید نہیں ہے اور اس تعین پر منحصر نہیں ہے، اور برہان سے تمہیں یہ بھی ایقان حاصل ہو گیا کہ تعین کا حدوث و فنا حقیقت کے قدم و بقا سے متصادم نہیں ہوتا تو تمہارے لئے یہ سہل ہو گیا کہ یہ بھی یقین کہ لو کہ حقیقت حقہ کے تعینات حالانکہ بغیر کسی امر کے اصافہ کے حقیقت ہی نکلتے ہیں، ہاں کہ (فانی)

اور ممکن ہوتے ہیں اور یہ حقیقت متعین بنفسا ہونے کے باوجود حقہ اور واجبہ ہے اور  
 تعینات بماہی تعینات کے احکام حقیقت مطلقہ بماہی ہی پر جاری نہیں ہوتے اور نہ حقیقت  
 مطلقہ کے احکام تعینات پر جاری ہوتے ہیں اور نہ ایک تعین کا حکم دوسرے تعین پر جاری  
 ہوتا ہے لہذا یہ جائز نہیں ہو کہ حقیقت مطلقہ ان چیزوں کی طرف نسبت کی جاسکے جن کی  
 نسبت تعینات کی طرف کی جاتی ہے مثلاً مکان، بطلان، ذلت، زیاں کاری، خسٹ،  
 احتیاج، نجاست، جوہریت، عرضیت، کثافت، جسمیت، لذت، الم، حدوث، عدم، جزئیت  
 ترکیب، عبودیت، تکلیف، تقویٰ، ثواب، گمراہی، عذاب وغیرہ اس لئے کہ یہ حقیقت  
 حقہ واجبہ ہے لہذا باطل نہیں ہو سکتی، بانزرت سے خوار نہیں ہو سکتی، کامل ہے ناقص نہیں  
 ہو سکتی، غنی ہے محتاج نہیں ہو سکتی اور اس کے پرے اور آگے ایسی کوئی چیز نہیں ہے  
 جس کے ذریعے یہ اپنی تکمیل کے یا یہ اس کی محتاج ہو اور نہ اس حقیقت کے پرے  
 ایسی کوئی چیز ہے جو اس کے خلاف اور ناپسند خاطر ہو کہ یہ اس سے اذیت پائے  
 نہ کوئی پسندیدہ چیز ہے جس سے یہ لذت اندوز اور ثواب یاب ہو اور نہ ایسی کوئی چیز  
 ہے جس میں یہ حل ہو جائے یا وہ اس میں حلول کر جائے یا جس کی یہ پرستش کرے یا  
 جس کی یہ مکلف ہو یا جس کی یہ بیوٹی یا صورت یا مقدار بنے، نہ کوئی چیز اس کی نسبت  
 لطیف، پاک اور شریف ہے۔

اور اسی طرح جیسے یہ جائز نہیں ہے کہ تعین بماہی تعین کی طرف اس چیز کی نسبت  
 کی جائے جو حقیقت مطلقہ بماہی مطلقہ کی طرف منسوب ہو جیسے اطلاق، وجوب، قدم،  
 کمال، جمال، عزت، جلال، قہر، سلطان وغیرہ اور جیسے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی تعین  
 کی طرف اس چیز کی نسبت کی جائے جو دوسرے تعین کی طرف منسوب ہو۔

اور اطلاق اور تعین کے مراتب میں سے ہر مرتبہ کے لئے ایک خاص نام  
 ہوتا ہے جو اس مرتبہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے کچھ احکام ہوتے ہیں جو اس پر مرتب  
 ہوتے ہیں، کچھ آثار ہوتے ہیں جو اس سے منسوب ہوتے ہیں مثلاً طبیعت مطلقہ کا جسے  
 فلاسفہ کلی طبعی کہتے ہیں ایک خاص نام اور مخصوص احکام ہیں جو مرتبہ اطلاق کے ساتھ خاص

ہیں اور اسی طبیعتِ مطلقہ اس حیثیت سے کہ وہ تعینات میں مضمون ہوتی ہے اسما و احکام و آثار ہر تعین کی مناسبت سے ہیں کسی ایک تعین کے احکام و آثار دوسرے تعین تک متجاوز نہیں ہوتے حالانکہ جیسا کہ برہان سے ثابت ہو چکا ہے یہ تعینات نفسِ حقیقتِ مطلقہ سے بغیر کسی امر کی زیادتی کے نکلتے ہیں۔

ہماری اس گفتگو سے یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ حقیقتِ حقہ واجب کلیہ مبہم ہے، اس لئے کہ ہمارا مقصود تو اس استبعاد کا جس کی طرف وہم جاتا ہے اس طرح اذالہ ہے کہ مطلق اگر عین متعین ہو اور تعینات ذاتِ مطلق سے نکلیں تو متعینات فی انفسہا کے اور عین متعین اور مطلق کے درمیان کوئی تغایر نہیں رہے گا اور متعینات فی انفسہا اور عین متعین اور مطلق کے درمیان کوئی تخالف و تباہین نہ رہے گا نہ یہ وہم ہونا چاہئے کہ حقیقتِ حقہ واجبہ طبیعتِ مبہمہ ہے اس لئے کہ یہ (حقیقت) بذاتہا وجود کی مصداق ہے تو اگر یہ مبہم ہوتی تو بذاتہا مصداق وجود نہیں ہوتی۔

جب یہ واضح ہو گیا کہ اطلاق و تعین کے ہر مرتبے کے لئے الگ الگ مخصوص اسماء و احکام ہیں تو ہر مرتبہ اطلاق کے اسم کما مرتبہ تعین میں سے کسی مرتبہ اطلاق کرنا اور مرتبہ تعین میں سے کسی مرتبے کے اسم کما مرتبہ اطلاق پر یا کسی دوسرے مرتبہ تعین پر اطلاق کرنا زندقہ و الحاد ہے، ہاں اگر اسم مطلق کے متعین پر اطلاق سے مراد اس بات پر دلالت ہو کہ تعین حقیقتِ مطاعہ پر زائد نہیں ہے (تو زندقہ و الحاد نہیں ہے)

ہم اس کے لئے ایک مثال دیتے ہیں حالانکہ ذاتِ باری مثالوں سے بالاتر ہے، مثال یہ ہے کہ بجز حقیقتِ نفس حقیقتِ آب ہے، حقیقتِ آب پر کسی پانی کے بغیر! اب اس بجز میں متلاطم امواج ہوتی ہیں ایک موج ابھرتی ہے تو ایک موج مرط جاتی ہے، کوئی موج صاف ہوتی ہے، کوئی گدلی کوئی پاک ہوتی ہے کوئی ناصاف، کوئی گھاری ہوتی ہے کوئی شیریں، اب تم سوچو کہ موج کی حقیقت کیا ہے؟ موج پانی ہی تو ہے جو متعین بقسما ہو گیا ہے اور موج بن کہ صفائی اور کدورت، پاکی و ناصافی کھادی پن اور شیرینی کی کیفیات سے متکیف ہو گیا ہے چنانچہ کیفیات کے لحاظ سے باہم مخالف

اور تعینات سے متنازعہ امواج میں سے ہر موج کی حقیقتِ حقیقتِ واحدہ ہے جو کثرت میں ظاہر ہو گئی ہے اور ہر موج کی طبیعت مطلقہ ہے جو تعینات میں آشکارا ہوتی ہے اور کیفیات متضادہ اور عوارض متقابلہ کی حامل ہوتی ہے اور یہ (حقیقت) امواج کے درمیان مشترک ہونے کے باوجود بعض امواج کے بعض سے امتیاز کا سبب ہے جیسا کہ ہم پہلے اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں جہاں ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ جسم منضزل کی طبیعت اس کے بعض اجزاء سے بعض کے امتیاز کا سبب ہے تو جس نے یہ گمان کیا کہ موج حقیقتِ آب یعنی بحر کی مبان محض ہے تو اس نے خطا کی ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ بحر موج ہے اور موج بحر ہے بغیر کسی امتیاز کے تو اس نے بھی غلطی کی ہے اس لئے کہ امواج تو حدوث و عدم کے رنگ بدلتی رہتی ہیں اور بحر تو جیسے کہ قدم میں بحر تھا اب بھی بحر ہی ہے لیکن حق یہ ہے کہ موج وہ پانی ہے جو متعین ہو گیا اور حقیقتِ آب تعین موجی کے انعدام سے منعدم نہیں ہوتی تو موج کے آب متعین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انعدامِ موج سے انعدامِ آب بھی ہو جائے اس لئے کہ انعدامِ موج تو انعدامِ تعینِ آب ہے نہ کہ انعدامِ جوہرِ آب، حالانکہ تعینِ آب کا نشأ نفس جوہرِ آب ہے لہذا جوہرِ آب اور امکانِ تعین میں باہم کوئی منافات نہیں ہوتی اور جوہرِ حقیقتِ آب کیفیات متضادہ یعنی دُشیرنی و صفادُ کدورت کی جامع ہے اسی طرح حقیقتِ حقہ تنزیہ و تشبیہ کی جامع ہے اور صرف تنزیہ کی تقیید سے منزہ ہے، تو جو حضرات کہ تحدید و تقیید کو نفی میں سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی کو فریبِ کاری سے اپنے مقلدین کی نگاہوں میں مستحسن ثابت کرتے ہیں اور اشیاء کو حقیقتِ حقہ سے ذوات متباہنہ تصور کرتے ہیں اور وجود کا نشأ و مصدرِ حقیقتِ حقہ کے سوا کچھ اور مانتے ہیں وہ معرفت و ادراک سے قاصر ہیں اور اسی لئے تجہید میں غلو اور توحید تنزیہی پر جو تحدید و تقیید سے عبارت ہے ایمان کے اعادہ کے باوجود دامِ شرک میں گرنا ہو گئے ہیں اس لئے کہ ممکنات اگر ذوات متباہنہ لیا لفا ہوتے تو اپنے جواہرِ حقائق سے وجود کے مصداقات ہوتے اور ان کے نزدیک جو چیز مصداق وجود بذاتہ ہو وہ واجب الوجود ہوتی ہے تو یہ حضرات ذاتِ باری کی

تشریح کرنے کرتے نادانستہ سبٹائے مشرک ہو گئے ہیں اور خود کو موحد تصور کرنے کے باوجود تعدد و جہاں کے قائل و معتقد ہو گئے ہیں اور ان کے برخلاف جو لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مصداق وجود حقیقت واجبہ لڑا تھا ہے جو اپنے تطلوہات میں منبسط ہے، تعینات کے باوجود مطلق ہے اور اس کے تطورات اس پر زائد نہیں ہیں نہ اس کے تعینات اس پر زائد ہیں بلکہ یہ حقیقت بنفسہا تعینات کا منشا ہے اور اشیا کی اصل ہے اشیا اس کی فروع ہیں، یہ حقیقت ہے اور اشیا اس کے احوال ہیں یہ بذاتہا نور ہے اور اشیا اس کے سائے ہیں اور وجود کا مصداق اس (حقیقت) کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور طباع وجود اس کے علاوہ کسی اور چیز کی گنجائش نہیں رکھتے، وہ لوگ گویا یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس حقیقت کا نہ کوئی ہمسر و ضد ہے، نہ کوئی مشرک و محمد، نہ اس کے نزدیک اس کے لئے کوئی قید ہے نہ کوئی حد، اسی لئے خاتم الاولیاء الشیخ الاکبر فصوص الحکم میں فرماتے ہیں :

فان قلت بالتزیه کنت مقید او ان قلت بالتشبیہ کنت  
محدد او ان قلت بالامرین کنت مسدد او کنت اماما فی  
المعارف سید اضمن قال بالاشفاع کان مشرکا ومن قال  
بالافراد کان موحدا فایک والتشبیہ ان کنت ثانیاً وایک  
والتزیه ان کنت مفرداً انما انت هو بل انت هو و تراہ فی  
عین الامور مسرحا و مقیدا۔

(ترجمہ) "اگر تو تشریح کا قائل ہے تو تو نے تفسیر حقیقت حقہ کا ارتکاب کیا اور اگر تو تشبیہ کا قائل ہے تو تو نے تحدید حقیقت حقہ کا ارتکاب کیا اور اگر تو دونوں (تشریح و تشبیہ) کا قائل ہے تو راہ صواب پر ہے اور معارف کا امام ہے اور جہاں شفاع (مصداقات وجود کے تعدد) کا قائل ہے وہ مشرک ہے اور جو مصداق وجود حقیقت حقہ کو مانتا ہے وہ موحد ہے، اگر تو واجب و ممکن کی اشئیت کا قائل ہے تو تشبیہ کا شکار ہے اور اگر تو افراد مصداقات وجود کا قائل ہے تو تشریح کا شکار ہے تو تو وہ نہیں ہے بلکہ تو وہ ہے اور

تو عین امور میں اسے مطلق و مقید دیکھتا ہے۔“

الشیخ الاکبر کا کلام شریف یہاں ختم ہوا۔

حضرت شیخ کا مطلب یہ ہے کہ جس نے تنزیہ کا قول کیا اس نے حقیقت حق کو مقید کیا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ مطلق بلا قید ہے اور جو تشبیہ کا قائل ہے اس نے حقیقت کی تحدید کی اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حقیقت بغیر تحدید کے حق ہے اور جس نے حقیقت کو مطلقہ و حقہ مانا اور تعقید و تحدید نہیں کی اور دونوں باتوں (تنزیہ و تشبیہ) کا قائل ہوا وہ راہِ راست پر ہے اور جو شفاع کا قائل ہے یعنی مصداق وجود کے تعدد کا وہ مشرک ہے کیونکہ جیسا کہ تم پڑھ چکے ہو مصداق وجود کے تعدد کا قول تعددِ وجہا کے مترادف ہے اور جو مصداق وجود کے تعدد کا نہیں بلکہ افراد کا قائل ہے وہ موصد ہے اور یہ عرفاء کی شان ہے اور تشبیہ سے بچو، اگر حقیقت حق کے مغایر ہو یا زیادہ مطلب ہے کہ اثینیت حق و خلق کے قائل ہو اور تنزیہ سے بچو اگر تم مفرد ہو، مفرد سے مراد شیخ نے وہ چیز لی ہے جو مصداق وجود لذاتہ ہو اس لئے کہ یہ بیان ہو چکا ہے کہ ہر چیز میں مصداق وجود نفس حقیقت ہوتی ہے اور جو چیز مصداق وجود بنفسہ ہے وہ نفس حقیقت واجب تعالیٰ سبحانہ ہے جیسا کہ تمہیں پہلے اس کا ایقان حاصل ہو چکا ہے اس لئے تنزیہ کے قائل ہونے کا لازمی نتیجہ ہے کہ انسان متعدد مصداق وجود کا قائل ہو اور اسی کا اقتضاء یہ بھی ہے کہ انسان تعدد واجب سبحانہ و تعالیٰ کا قائل ہو یا مفرد کے شیخ کی مراد وہ شخص ہے جو افراد مصداق وجود کا حکم کرتا ہو، حاصل دونوں کا ایک ہے، مقصود یہ ہے کہ جب یہ طے ہو گیا کہ مصداق وجود حقیقت واحدہ مطلقہ بذاتہا ہے جو اپنے تعینات میں منصور ہوتی رہتی ہے اور یہ محقق ہو گیا کہ متعین مطلق کے متبائن نہیں ہے بلکہ وہی مطلق متعین بنفسہ ہے مگر متعین من کل وجہ عین مطلق بھی نہیں ہے اس لئے کہ مطلق مطلق ہے اور متعین متعین، لہذا تشبیہ کا کوئی جواز نہیں ہے ورنہ مطلق من کل وجہ عین متعین ہو جائیگا اور حق اور خلق کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہیں رہے گا اور نہ تنزیہ کا کوئی جواز ہے ورنہ مطلق من کل الوجوہ متعین کے متبائن ہو جائے گا، اسی کی طرف شیخ نے اپنے ارشاد

میں اشارہ فرمایا ہے کہ فلائت ہو (تو وہ نہیں ہے) کیونکہ تو اس سے مغایر ہے  
وہ مطلق ہے تو متعین ہے، بل انت ہو (بلکہ تو وہ ہے) کیونکہ مصداق کے لحاظ سے  
مطلق اور متعین متحد ہیں اور تو عین امور میں اسے مطلق و متعین دیکھتا ہے۔

اس فصل میں ہمیں اطباء و تفصیل میں جانا پڑا کیونکہ یہ اصل مستم بالشان ہے اور  
حق بات کی تکرار بھی فائدہ سے خالی نہیں اور ہر تکرار غیر مفید نہیں ہوتی قند مکڑہ ہو تو شیرینی کو  
دو چند کرتی اور مشک کو جتنا سحتی کر دے خوشبو میں اضافہ ہوگا۔

## فصل ثانی

بیانِ مطلوب کے لئے بہترین اسلوب یہ ہوتا ہے کہ پہلے قیاسِ شعری سے ابتدا  
کی جائے کیونکہ اشعار دل پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اس طرح تخیل صحیح پیدا ہوتا ہے پھر  
خطابت سے کام لیا جائے جو ظن و ترجیح کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے پھر جدول کا انداز  
اختیار کیا جائے جو انام کا کام دیتا ہے، پھر بہان کی طرف توجہ کی جائے جسے تسلیم کئے بغیر  
چارہ نہیں رہتا، یہ مراحل اس لئے ضروری ہوتے ہیں کہ امراضِ فکر و ذہن کا معالج بھی درجہ  
بدرجہ ازادہ امراض کے وہی طریقے استعمال کرتا ہے جو امراضِ جسمانی کا معالج کرتا ہے  
چنانچہ حکیم (معالجِ امراضِ فکر و ذہن) قضایا کے شعر بی کے ذریعے ذہن کو تخیل کا عادی بنانا  
ہے اور طبیب (معالجِ امراضِ جسمانی) مختلف بہانوں اور جیلوں سے بیمار کی تسکین و شفاء  
کی کوشش کرتا ہے، پھر حکیم خطابت کے جوہر دکھاتا ہے اور طبیب تدبیر پر توجہ ہوتا  
ہے پھر حکیم ذہان میں راسخ مقدماتِ باطلہ کا ابطال کرتا ہے اور طبیب بدن کے فاسد  
ردی اور متعفن مواد کا اخراج اور تنقیہ کرتا ہے، پھر حکیم ابطالِ مقدماتِ باطلہ کے بعد ثبات  
حق کی کوشش کرتا ہے اور طبیب موادِ فاسد کے تنقیہ کے بعد تقویت و اصلاح کی طرف  
توجہ کرتا ہے۔

لیکن چونکہ اشعار بالعموم کذب و دروغ پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے اس اہم موضوع  
(حقیقت و وجود) پر گفتگو کا آغاز ہی اشعار سے کرنا ایک نوع کا سورادب محسوس ہوا چنانچہ

مہ نے مقدمہ میں حق پسند حضرات کے لئے خطابت کا انداز اختیار کیا تاکہ عوام اور  
 جہور کے وحشت زدہ اور مضطرب ذہان مانوس ہوں اور سکون پائیں، عوام تو کالانعام  
 ہوتے ہیں، تقلید پر مجبور، حیرت زدہ اور بے بصیرت، خواص و اکابر کی اطاعت و پیروی  
 ان کا شعار ہوتا ہے۔

اور چونکہ عوام اس موضوع سے بیزار و گریزاں ہوتے ہیں اور حقیقت وجود کو تصدیق  
 نہیں سمجھنا تو درکنار اس کے تصور و تخیل سے بھی نا آشنا ہیں اس لئے یہ مناسب معلوم ہوا  
 کہ مدعا کو تفصیل و وضاحت سے بیان کیا جائے اور ساتھ ہی برہان سے بھی اسے مدلل  
 کر دیا جائے تاکہ انہیں تصور کے ساتھ تصدیق بھی اور تخیل کے ساتھ تحقیق بھی حاصل ہو جائے  
 اور انہیں حصول علم سے پہلے انکار و تامل کی مہلت ہی نہ ملے اس لئے ہم نے پہلے مذاہبِ ہند  
 کے بیان اور ان کی تعلیم و ترمذ کی طرف توجہ نہیں کی بلکہ پہلے ہی اثباتِ مذہبِ حق کا سلسلہ  
 شروع کر دیا اور (مندرجہ بالا ترتیب کے علی الرغم) جدول سے پہلے برہان کا آغاز کر دیا۔  
 ہمارے اب تک کے (فصل اول میں) بیان سے تمہیں معلوم ہو ہی گیا ہو گا کہ ہمارے  
 مسلک و مذہب کی بنیاد و مقدمات پر ہے :

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ مصداق وجود حقیقت واحد ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مطلق، متعین بنفسہ ہوتا ہے اور مشترک میزبذاتہ۔

ہم نے دوسرے مقدمے کے اثبات کے لئے جدول کا طریقہ بھی (فصل اول  
 میں) اختیار کیا تھا، اب ہم (اس فصل میں) چاہتے ہیں کہ مقدمہ اولیٰ کے اثبات میں بھی یہی  
 طریقہ (جدول) اختیار کریں، اس کے ساتھ ہی تحقیق تک رسائی کے لئے برہان  
 کا طریقہ بھی اختیار کریں گے تاکہ حق ذہنوں میں راسخ و جاگزیں ہو جائے اور حق دشمن  
 جدول کو شش خاموش کئے جاسکیں۔

چونکہ مذہبِ حق تمہارے ذہن میں راسخ ہو چکا ہے اور مذاہبِ باطلہ کے  
 بطلان کا بھی اجمالی طور پر تمہیں یقین ہو گیا ہے اس لئے تمہیں تفصیل کے ساتھ ان کے  
 بطلان کا اشتیاق ہو گا، چنانچہ اب ہم برہان و دلیل سے مذاہبِ باطلہ کا ابطال کرتے



ہیں۔ مذاہبِ باطلہ دو نوع کے ہیں :-

۱۔ مذاہبِ مناقضہ

۲۔ مشبہ معارضہ و شکوکِ عارضہ

اس لئے ہماری اس فصل (ثانی) میں دو مقام ہیں۔

### مقامِ اول

پہلا مقام مذاہبِ باطلہ کے رد میں، تاکہ باطل کے ابطال سے حق کا اثبات ہو سکے۔ اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ وجود اپنے مصدری معنی (ہستی) کے لحاظ سے انتزاعی ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ مشترک ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ حقائق میں سے کسی شے کا بھی عین نہیں ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ بدیہی اولیٰ ہے بلکہ نزاع وجود کے مصداق اور منشاء انتزاع میں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ واقع میں وجود کا منشاء انتزاع ہے ورنہ وجود واقعی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت دراصل ان کے مناشی کی واقعیت ہے تو اب سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ مصداق وجود یا تو عین حقیقت متحقق ہو گا اور یہ حقیقت متحققہ یا عین ممکنات موجودہ اور عین واجب جیسا ہوگی اور بیہی انفسا باہم متغایر ہیں اور ان کے حقائق باہم متباہن ہیں جنہیں کوئی حقیقت مشترکہ جمع نہیں کرتی۔ یہ ابوالحسن اشعری کا مذہب ہے، ان کے مذہب کی رو سے مصداق وجود حقائق مختلفہ متعارضہ ہیں، یا یہ حقیقت متحققہ جو مصداق وجود ہے حقیقت واحدہ غیر مبہم ہوگی اور یہ حقیقت ہر موجود کی عین ہوگی جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، یہ مذاق و مسلک صوفیاء ہے کہ ام قدسیت امر باہم کا ہے۔

یا یہ حقیقت متحققہ، حقیقت واحدہ مبہمہ مشککہ ہوگی جو اپنے بعض مراتب میں کامل ہوگی جو کہ واجب ہے اور بعض مراتب میں ناقص، اور زیادت و نقصان میں تفاوت ہوگی جو کہ جوہر و اعراض کے وجودات ہیں اور یہ حقیقت بنفسنا ما بہ الا شتر اک اور ما بہ الا تیا ز ہے، یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

یا مصداق وجود غیر حقیقت متحققہ ہو گا (اس کی کئی صورتیں ہیں) یا وہ حقیقت سے

متزاع ہوگا، یہ مذہب شیخ الاشراق کی طرف منسوب ہے۔

یا حقیقت کی طرف منضم ہوگا (اس کی دو صورتیں ہیں) یا تو ممکنات اور واجبہ دونوں میں ہوگا، یہ مذہب متکلمین ہے۔ یا صرف ممکنات میں ہوگا، یہ مذہب مشائین ہے کیونکہ مشائین کا مذہب یہ ہے کہ وجود عین واجب ہے اور ممکنات میں ان کی حقیقت پر ایک امر زائد ہے جو اس کی طرف منضم ہے۔

یا وجود مصداق وجود حقیقت سے منفصل اور اس کے مبائن ہوگا، واجب لذات ہوگا اور اشیا کی موجودیت اس کی طرف انتساب سے عبارت ہوگی، یہ مذہب متصرفین اور متفلسفین کی ایک جماعت کا ہے۔

اس طرح یہ سات مذاہب ہوئے اور وجہ ضبط یہ ہے کہ وجود یعنی بالہ الموجودیۃ یا انتزاعی ہوگا، یہ مذہب شیخ مقول کی طرف منسوب ہے، یا یہ وجود انضمامی ہوگا اور کل (ممکنات و واجب) میں ہوگا، یہ مذہب متکلمین ہے، یا صرف واجب میں منضم ہوگا، یہ کسی کا مذہب نہیں ہے۔ یا صرف ممکن میں منضم ہوگا، یہ مذہب مشائین ہے۔ یا موجودات سے منفصل ہوگا، یہ متصرفین و متفلسفین کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ یا وجود عین موجودات ہوگا، اس صورت میں یا تو وہ حقیقتہً داعیہ مبہمہ مشککہ ہوگا، یہ مذہب اشراقیہ ہے یا حقیقتہً داعیہ مطلقہ ہوگا جو شگک نہیں، یہ مذہب حق (مذہب صوفیاء کرام) ہے۔

یا وجود حقائق متعددہ سے عبارت ہوگا جن پر اشراق لفظ کے ساتھ وجود کا اطلاق ہوگا، یہ مذہب اشاعرہ ہے۔ یا موجودات کا جز ہوگا، یہ کسی کا مذہب نہیں ہے۔

یہ سب کے سب مذاہب باطل ہیں، صرف صوفیاء کرام کا مذہب حق ہے۔

شیخ اشراق (شیخ مقول) کی طرف جو مذہب منسوب ہے، اس کا بطلان ظاہر ہے اس لئے کہ نزاع وجود مصدعی انتزاعی میں نہیں ہے بلکہ نشأ انتزاع میں ہے اور یہ محالات سے ہے کہ اس کا نشأ انتزاعی ہو اور فصل اول کے مقدمات میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

رہا وجود کا کل میں یا صرف ممکن میں صفت انضمامی ہو جائیگا کہ متکلمین و مشائین

مذہب ہے تو ہم اس کے ابطال سے فصل اول میں فارغ ہو چکے ہیں، پھر یہ بات ان کے اصول کے پیش نظر بھی ثابت نہیں کی جاسکتی۔ متکلمین کے اصول کی بنا پر تو یوں کہ وجود یا لا موجود ہوگا یا معدوم، معدوم ہونے کی کوئی سبیل نہیں ہے اس لئے معدوم کے لئے محال ہے کہ وہ کسی شے کی طرف منضم ہو اور نہ وجود کے موجود ہونے کی کوئی سبیل ہے اس لئے کہ اگر وجود موجود ہوگا تو وجود اس کے ساتھ قائم ہوگا کیونکہ قیام وجود کے بغیر صدق وجود کے کوئی معنی ہی نہیں لہذا قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور اس طرح تسلسل وجودات لازم آئے گا اس لئے کہ پھر گفتگو وجود وجود میں ایسے ہی چلے گی جیسے وجود میں، اور یہ دونوں ان کے نزدیک باطل ہیں، اور فلاسفہ کے نزدیک یہ بات اس لئے ثابت نہیں ہو سکتی کہ اس صورت میں وجود ایک ایسی صفت ہوگا جو ماہیت کی طرف منضم ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو لہذا وہ (وجود) ماہیت کے لئے عرض یا صورت ہوگا کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ کسی شے میں 'حال' فلاسفہ کے نزدیک یا عرض ہوگا یا صورت، صورت اس لئے نہیں ہو سکتا کہ ان کے نزدیک صورت جسمیہ اور نوعیہ میں محصور ہوتی ہے اور وجود ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے اور نہ پہلی صورت ہو سکتی ہے (عرض) اس لئے کہ اگر وجود عرض ہوگا تو اپنے موضوع کا محتاج ہوگا، لامحالہ اپنے موضوع سے بچ سکتا ہوگا اور اس طرح اس کے موضوع کا وجود اس کے وجود پر سابق ہوگا، اس سے لازم آتا ہے کہ وجود اپنے موضوع کے وجود کے مرتبہ میں معدوم ہو، لہذا موضوع کا وجود معدوم ہوگا اس لئے کہ یہ وجود معدوم وہی وجود موضوع ہے اور جب وجود موضوع معدوم ہوگا تو موضوع معدوم ہوگا اور ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ وجود وجود وہی وجود ہے، اس کا کوئی نائد وجود نہیں ہے تو یہ بات اگرچہ فی الواقع صحیح ہے مگر ان کے اصول کی بنا پر صحیح نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وجود واجب میں عین موجود ہے اور ان کے نزدیک عینیت وجود واجب کے برابر ہے، اس لئے وجود وجود وہی وجود کیسے ہو سکتا ہے؟

نیز اگر وجود صفت منضم ہو تو یا تو وہ موصوف میں حلول کئے ہوئے ہو گا یا نہیں، دوسری صورت میں انضمام ہی (ثابت) نہیں ہوگا اور پہلی صورت میں تشخص وجود اس کے محل کے تشخص سے مستفاد ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تشخص حال تشخص محل کی فرع ہے اور تشخص وجود کے مساوی ہے اس طرح وجود وجود اس کے محل کی فرع ہوگا، اس سے لازم آئے گا کہ اس کا محل اس کے انضمام سے قبل موجود ہو اور یہ خلاف مفروض ہے۔

نیز یا تو وجود وجود، وجود پر زائد ہوگا یا نہ ہوگا، اگر زائد ہوگا تو کسی بھی شے کا وجود متنع ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں کسی بھی شے کا وجود اس کی طرف وجود کے انضمام کے بغیر ممکن نہ ہوگا اور یہ وجود وجود کے بغیر ممکن نہیں اور وجود وجود اس کی طرف وجود کے انضمام کے بغیر ممکن نہیں اور وجود کا انضمام وجود کی طرف اس کے بغیر ممکن نہیں کہ وجود منضم موجود ہو اور وجود منضم، انضمام وجود ہی کے بعد ممکن ہے اس طرح چلتے چلے جاؤ، یہ مراحتہ محال ہے لہذا کسی بھی شے کا وجود محال ہوگا۔

اور اگر وجود وجود، وجود پر زائد نہ ہو بلکہ اس کا عین ہو تو یا تو وہ اپنے موصوف میں حلول کئے ہوئے ہو گا یا نہیں، دوسری صورت میں وجود قائم بذاتہ ہوگا اور اس کا وجود اس کا عین ہوگا، اس طرح وہ واجب لذاتہ ہو جائے گا، یہ بات فی نفسہ بھی باطل ہے اور ان (فلاسفہ) کے مذہب کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ وجودات متعدد ہیں اگر یہ وجودات واجب ہوں تو تعدد وجبا، لازم آئے گا اور پہلی صورت میں (وجود اپنے موصوف میں حلول کئے ہوئے ہوں) تو لازم آئے گا کہ وجود کے لئے دو وجود ہوں پہلا وہ وجود جو اس کا عین ہے، دوسرا حلول، اس لئے کہ وہ بھی وجود کی ایک نوع ہے، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو وجود اس کا عین ہے وہی حلول ہے اس لئے کہ حلول ایک نسبتی مفہوم ہے اور ان چیزوں سے جدا اور مغائر ہے جس کی طرف وہ (مفہوم) منسوب کیا جاتا ہے۔

سب سے سوا حیرت ناک بات فلاسفہ کے شیخ اور قائد (ابوعلی بن عبداللہ بن سینا) نے گھسی ہے شیخ نے کہا ہے کہ وجود اعراض فی انفسا ہی ان اعراض کے

محال کا وجود ہوتا ہے، ہاں وہ عرض جو وجود ہے جب اپنی وجودیت میں وجود زائد کا  
 محتاج نہیں ہوتا تو یہ کہنا صحیح نہیں ہو سکتا کہ اس کا وجود فی نفسہ ہی اس کا وجود فی موضوع ہے  
 بلکہ (صحیح یہ ہے کہ) وہ اپنے موضوع کا نفس وجود ہے شیخ کی اس عبارت میں غور و تامل  
 کے بعد بھی مقصد واضح نہیں ہوتا، اگر شیخ کا مطلب 'وجود الاعراض فی انفسا ہو وجود الحما'  
 سے یہ ہے کہ وجود اعراض فی انفسا ہی ان اعراض کا اپنے محال کے ساتھ قیام ہے تو صحیح  
 ہے لیکن وجود کی شان اس صورت میں کہ وہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے، ماہیت کا عرض ہوتا  
 ہے اس لئے کہ اس فرض کرنے کی صورت میں وجود ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا لہذا وجود  
 وجود فی نفسہ وہی اس کے محل اور قیام کا وجود ہے، اس میں اور دوسرے تمام اعراض میں  
 کوئی فرق کئے بغیر! اس لئے کہ کسی شے کے محل کا وجود ایسے وجود مستقل سے عبارت  
 ہوتا ہے جسے اعتبار غیر مستقل لاحق ہو گیا ہو تو اگر وجود کے لئے وجود نہ ہو تو اس کا قائم  
 بالغیر ہونا محال ہے، تو اگر شیخ نے یہ سمجھا ہے کہ وجود ماہیت کے ساتھ قائم نہیں ہے  
 تو یا تو وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ وجود اس کا عین ہے یا یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس سے منفصل  
 ہے، اور دونوں صورتوں میں وہ عرض نہیں ہو سکتا، اسی طرح وجود کی عرضیت کا حکم لگانا  
 اور اس کو تمام اعراض کے حکم سے مستثنیٰ قرار دینا بے مقصد و لا حاصل ہوا، اور اگر اس  
 سے شیخ کا کوئی اور مقصد ہے تو وہ واضح ہونا چاہئے تاکہ اس پر غور کیا جائے۔  
 اس موقع پر ایک اور اسلوب سے بھی گفتگو کی جا سکتی ہے اور وہ یہ کہ وجود اگر  
 صفت منضمہ ہو تو دو صورتیں ہوں گی، یا تو وہ وجودات خاصہ حقائق متباہینہ ہوں گے جنکو  
 کوئی حقیقت مشترکہ جمع نہیں کرتی، اور یہ بات ان کے مذہب کے فلاں ہے کیونکہ  
 ان کا اصرار ہے کہ وجود مشترک ہے، یا یہ صورت ہوگی کہ وجود حقیقت واحدہ مشترکہ ہو  
 اور اس کے افراد اشیاء کے ساتھ قائم ہوں، اس طرح وہ حقیقت تو کلی ہوگی اور  
 اس کے افراد تشخص ہوں گے، اب یا تو اس کے افراد کے تشخصات اس حقیقت پر  
 زائد ہوں گے یا نہیں، پہلی صورت میں ان وجودات کے لئے وجودات زائدہ ہوں گے  
 اور ان وجودات کی موجودیت ان کی طرف وجودات کے انضمام سے ہوگی، اسی طرح

وجوداتِ وجودات میں گفتگو چلے گی۔ اس سے لازم آئے گا کہ جعلِ ماہیت، جعلِ مزلت سے ہوا اور وہ وجود کے ماہیت کی طرف منضم ہونے سے عبارت ہوتا ہے جو حصولِ لائتھاہیہ کو مستلزم ہے اس لئے کہ وجود کا ماہیت کی طرف منضم، وجود کے وجود کی طرف منضم کے بغیر عقل میں نہیں آتا اور منضم وجود الی الوجود، منضم وجود الی وجود الی الوجود کے بغیر عقل میں نہیں آتا اور یونہی یہ سلسلہ دراز ہوتا ہے اور منضم معدوم غیر معقول ہے اور لازم کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

دوسری صورت میں (کہ افراد کے تشخصات، حقیقت پر زائد نہ ہوں) یہ حقیقت واحدہ، تشخصات کا منشا ہوگی اور اس طرح یہ حقیقت جس طرح اپنے افراد کے درمیان ماہیہ الی مشترک ہے اسی طرح ماہیہ الی امتیاز بھی ہوگی اور یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہے۔

ایک اور طریقے سے ان کا رد کیا جاسکتا ہے کہ اگر وجود حقیقت واحدہ مشترکہ ہوا اور ماہیات کی طرف منضم ہو تو یا تو اس حقیقت کا وجود اس کا عین ہوگا یا اس کی طرف منضم ہوگا، اگر منضم ہوگا تو تسلسل وجودات لازم آئے گا اور اگر عین ہوگا تو یہ حقیقت بنفسہا انتزاع وجود کا منشا ہوگی اور اس کا مصداق ہوگی لہذا یہ حقیقت بنفسہا شخص واحد ہوگی، حقیقت کلیہ مشترکہ نہیں ہوگی اس لئے کہ کلی کا اپنے لہام کی وجہ سے وجود کا جو تشخص کے مساوی ہے، مصداق ہونا محال ہے جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

مشائیکہ کو یوں الزام دیا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک وجودِ مصدری کا منشا انتزاع دواہر ہوتے ہیں اول نفسِ ذاتِ واجبِ جہانہ، دوم حقیقتِ مشترکہ جو ماہیات ممکنات کی طرف منضم ہوا اور وجودِ نفسِ ذاتِ واجبِ تعالیٰ اور اس حقیقت سے بغیر کسی کے اضافے اور کسی معنی کے انضمام کے، منتزاع ہوتا ہے، ورنہ اس میں سلسلہ کلام جامی ہوگا۔ اور جب یہ صورت ہے تو لازمی ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشترک ذاتی اور جامع جوہری ہو اس لئے کہ ان کے نزدیک ثابت شدہ ہے کہ ذہن میں حاصل ہونے والا ہر مفہوم معدی ہوتا ہے نہ اضافی، اس لئے کہ جب دو ذاتوں کے نفس جو ہر منتزاع ہوا تو وہ ایسے جوہری سے پیدا ہوگا جو دونوں میں مشترک ہوا اور یہ مقدمہ بے دروغ ہدایت اور

بے میل وجدانِ فطرت کی شہادت سے صادق ہونے کے ساتھ ساتھ فلاسفہ کے درمیان مشہور، ان کی کتابوں میں قلم بند اور ان کے زبان زد بھی نہ ہے اور اگر یہ مقدمہ ان کے یہاں مسلم نہ ہوتا تو ان کے لئے برہان سے توحید واجب کے اثبات کی کوئی سبیل باقی نہ رہتی اس لئے فلاسفہ اثباتِ توحید پر جو استدلال کرتے ہیں اس کی بنیاد اس پر ہے کہ وجوبِ وجود ایسی دو ذاتوں سے منتزِع ہونا ممکن نہیں ہے جو نوع یا جنس میں مشترک نہ ہوں تو اگر واجب متعدد ہوں تو اس کے افراد یا افرادِ نوع ہوں گے یا افرادِ جنس اور نوع بخصوص تعینِ فردی سے غنی ہے لہذا کوئی فرد بحیثیت فرد واجب نہیں ہو سکتا، یہی جنس تو وہ امر مبہم ہے اس لئے وہ بنفسہ وجوب وجود کا مصداق نہیں ہو سکتی اور وہ مقدمہ جس پر برہان کی بنا ہے، جب تمام ہوتا ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ مفہوم واحد جو نفس ذاتین سے منتزِع ہوتا ہے ایسے جوہری سے پیدا ہوتا ہے جو دونوں کے درمیان جامع ہو اور وہی اس مفہوم بنفسہ کا مصداق ہو یعنی عقل اور برہان اور بلاشبہ اور وجدان وجوب کے درمیان اس کے مصداق پر قیال کر کے اور وجود کے درمیان اس کے منشا انتزاع پر قیاس کر کے فرق نہیں کرتے اور جو ان دونوں کے درمیان فرق کرتا ہے اپنے مقصد کی وضاحت اسی کے ذمہ ہے، اس کے علاوہ ہم نے اس مقدمے کے اثبات کا حق ادا کر دیا اور ثابت کر لیا کہ وجود کی نسبت اس کے مصداق کی طرف ایسی ہی ہے جیسے انسانیت کی نسبت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت حیوان کی طرف اور کوئی باہوش انسان اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ انسانیت حیوانیت کا دوامروں میں اشتراک انسان اور حیوان کے ان دونوں امروں میں اشتراک پر دل ہے اسی طرح وجود کا دو حقیقتوں کے درمیان اشتراک اور ان دونوں کے نفس جوہر سے اس کا انتزاع، ان دونوں کے مصداق کے اشتراک پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ان کے مسلک کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ واجب بجاۃً ماہیات ممکنات کی طرف منضم حقیقت کے درمیان ایک ذاتی مشترک ہو اس سے تکبیر واجب اور ذاتی میں ممکن کے ساتھ اس کا اشتراک لازم آتا ہے اور یہ لازم اجماعاً باطل ہے اور واجب التتابع

برہان کی فیصلے کی رو سے بھی باطل ہے۔

یہ گفتگو جو اس مقدمے پر مبنی ہے، جو صادق ہے، واقعی ہے، مشابہت کے بیان مسلم ہے اور مشہور و مذکور ہے، برہان کے انداز پر بھی پیش کی جاسکتی ہے اور جدل کے طریقے پر بھی، پہلا طریقہ زیادہ مستحکم ہے اور دوسرا مخالف کے لئے مسکت ہے۔

یہ برہان جیسے مشابہت کے مذہب کا ابطال کرتا ہے اسی طرح اشد اقیہ کے مذہب کا بھی۔

جن حضرات کی یہ رائے ہے کہ وجود موجودات سے منفصل اور مبائن ہے اور موجودیت اشیاء وجود کی طرف انتساب کی بنا پر ہوتی ہے غالباً ان حضرات (مفسرین و متفلسفین) کے نزدیک منزع عن علت انتزاع کے ساتھ مشتبہ ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وجود مصدری اشیاء موجودہ سے منزع ہوتا ہے لہذا محکی عنہ کوئی ایسا امر نہیں ہے جو اس سے خارج ہو اور اس سے محض مبائن ہو ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی علت انتزاع ہو اور یہی ان اشیاء کی علت ہو اور ان سے مبائن ہو اور اس میں کلام نہیں ہے کلام تو منزع عنہ میں ہے، علاوہ انہی سے منفصل اگر بنفسہ تمام اشیاء کی موجودیت کے لئے کافی ہو تو تمام اشیاء کا تحقق اسی کے تحقق سے لازم آئے گا اور اس کا بطلان ظاہر ہے اور اگر کافی نہ ہو تو تمام اشیاء کی

مابہ موجودیت کا انتساب نہیں ہو سکے گا، اگر یہ کہا جائے کہ وہ متعدد ہے اس لئے واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب کا تعدد محال ہے اور یہ ان کی رائے کے خلاف ہے نیز اگر ماہیات کو ترتیب آثار میں دخل ہو تو یہ متعدد بنفسہ اشیاء کے لئے مابہ موجودیت نہیں ہوگا ورنہ ماہیات لغو قرار پائیں گی اور اس کا بطلان ظاہر ہے اور ان سب کے باوجود اس کی کوئی سبیل نہیں ہے کہ اشیاء کی مابہ موجودیت، ان سے کوئی امر منفصل ہو جو مبائن بھی ہو اس لئے کہ تشخص وجود کے ہم معنی ہے چنانچہ مابہ موجودیت یہی بال تشخص بھی ہے اس لئے اگر اشیاء کی مابہ موجودیت منفصل ہو تو مابہ تشخص بھی منفصل



جوگا اور یہاں پر <sup>۱</sup>مشخص کا امر منفصل ہونا، باطل ہے اس لئے کہ اس امر منفصل کی نسبت تمام اشیاء کی طرف ایک ہے، تساوی ہے اور تمام اشیاء اس کی نسبت سے برابر ہیں۔۔۔۔۔ لہذا وہ کسی بھی شے کا مشخص نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی شے کے مشخص کے لئے ضروری ہے کہ اسے اس شے کے ساتھ خصوصیت ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس امر منفصل کو ہر شے کے ساتھ وہ ارتباط اور خصوصیت ہے جو کسی دوسرے ممکن کے ساتھ نہیں ہے اور یہی ارتباط اور خصوصیت مناط مشخص ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ ارتباطات و خصوصیات دراصل اصناف اور نسبتیں ہیں جبکہ تحقق منتسبین کے بعد ہی ہو سکتا ہے لہذا یہ اشیاء موجودہ مشخصہ سے متاخر ہوئیں، اس لئے یہ ناممکن ہے کہ یہی ارتباطات و خصوصیات ہی مناط تخصص و موجودیت ہوں نیز یہ ارتباطات انتزاعی ہیں چنانچہ ان کی واقعیت ان کے نشأ انتزاع کی واقعیت سے عبارت ہے اور نشأ انتزاع یا تو اسی امر منفصل کی ذات ہے اور یہ امر منفصل اشیاء کی طرف اپنی نسبت کے تساوی کی وجہ سے کسی شے کے لئے ماہی مشخص نہیں ہو سکتا یا نشأ انتزاع، ذوات اشیاء ہیں، اس صورت میں ذوات اشیاء ہی مشخصات اشیاء کے مناشی بھی ہیں چنانچہ یہی اشیاء کی موجودیت کے مناشی بھی ہیں، اسی طرح یہ مذہب اشاعرہ کے مذہب کی طرف راجح ہو جائیگا اور کوئی جداگانہ مذہب نہیں رہے گا اور مذہب اشاعرہ کے ابطال کے بعد ان کے مذہب کے ابطال کی حاجت نہیں رہیگی۔

اشرافیہ نے یہ بات تو صحیح کہی ہے کہ مصداق وجود حقیقت واحد ہے اور یہ بھی کہ یہی ماہ الاشرک اور ماہ الامتیاز بھی ہے لیکن انہوں نے یہ غلطی کی ہے کہ یہ سوچ لیا کہ حقیقت کلی مشکک ہے جو نقص و کمال میں متفاوت ہے تو کامل تو واجب ہے اور ناقص ممکن ہے۔ ان کی یہ رائے اس لئے غلط ہے کہ یہ حقیقت اگر کلی ہو تو بنفسہا مصداق وجود نہیں ہو سکتی کیونکہ کلی مبہم ہوتی ہے اور مبہم کا مصداق وجود بنفسہا ہونا خلاف عقل ہے۔ پھر یہ کہ یہ حقیقت جب اپنے بعض مراتب تعینات میں واجب ہوئی تو واجب بنفسہا بغیر کسی امر کی زیادتی کے ہوگی اور جب واجب بنفسہا ہوئی تو اس کا

امکان (ممكن ہونا) منتزح ہوا لہذا یہ کہنا کہ وہ اپنے بعض مراتب میں ممکن ہے، ناقابلِ تسلیم ہے چنانچہ حق یہ ہے کہ اس حقیقت کو جب ممکن تصور کیا جاتا ہے ممکن نہیں واجب ہوتی ہے، اس کے تعینات ممکن ہوتے ہیں، علاوہ ازیں جب یہ طبیعت مطلق ہوئی اصلاً کسی تعین میں بھی مقصور نہیں ہوگی تو جو ہر طبیعت کے پیش نظر اس کے تعینات میں سے ہر تعین غیر واجب ہوا لہذا اس کا وہ تعین کمالی واجب نہیں ہوا جس کو اس طبیعت مطلقہ پر قیاس کر کے واجب کہتے ہیں چنانچہ یہ طبیعت اپنے اس کمال میں جو تعینات میں سے ایک تعین سے عبارت ہے، واجب نہیں ہوئی اور اپنے بعض تعینات میں ممکن نہیں ہوئی۔

رہا مذہب اشاعرہ تو اس کے ابطال کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں نیز اس کے بطلان کے سلسلے میں یہ نکتہ بھی ہے کہ بیشک وجود مصدری امر انتزاعی ہے جو اشیاء سے منتزع ہے، ان میں مشترک ہے اور اس کا اشتراک واقعی ہے اس لئے کہ بلاشبہ ایک موجود اور ایک دیگر موجود کے درمیان ایک ایسا اشتراک ہوتا ہے جو موجود اور معدوم کے درمیان نہیں ہوتا اور انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت سے ہوتی ہے چنانچہ موجودات کے درمیان مابہ الاشتراک یا تو یہ معنی اعتباری ہے جو کہ معقولات ثانیہ سے ہے بغیر اس کے کہ اس کے مقابل میں کوئی مصداق مشترک ہو جو واقع میں متحقق ہو اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت کے تابع ہے تو اگر اس کا ایسا منشا ہو جو موجودات کے درمیان اشتراک کا منشا نہ ہو تو ان کے درمیان اشتراک واقعی نہیں ہوگا اور باوہال کوئی مصداق ہو جو موجودات کے درمیان اشتراک کا منشا ہو تو یہ مصداق حقیقہ واحد ہوگا اور یہی وجود مصدری بنفسہ کا مصداق ہے اور یہ حقیقت واجب لذاتہا ہوگی جو موجود واقعی ہے اور اشیاء اس کے تعینات ہوں گے یہی مذہب حق ہے اور اتباع کے لئے یہی موزوں ہے۔

رہا یہ احتمال کہ اشیاء کی مابہ الاموال وجودیہ اس کا جزو ہو تو یہ اگرچہ کسی گروہ کا بھی

مذہب نہیں ہے مگر باطل ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یا تو یہ جز خارجی ہوتا اور یہ جز خارجی یا تو اپنی موجودیت میں کسی دوسرے جز کا محتاج ہوتا لہذا بنفسہ موجودیت کا مصداق نہیں ہو سکتا یا دوسرے جز سے مستغنی ہوتا، اس صورت میں اس سے کوئی حقیقی حقیقت نہیں بن سکتی، یا وہ جز ذہنی ہوتا اور اجزاء ذہنیہ، تخیلیہ ہوتے ہیں ان کا مصداق نفس حقیقت ہوتی ہے تو جو اس صورت میں نفس حقیقت ہوتا اور یہ حقیقت اگر حقیقتِ واحدہ منبسطہ ہو تو تعینات میں منظور ہے تو حق ثابت ہو گیا ورنہ مذہبِ اشاعرہ کے بطلان کے ساتھ یہ مذہب بھی باطل ہو گیا۔ علاوہ ازیں اس احتمال کے ابطال کے کئی طریقے ہیں جن کے لئے کسی غور و تامل کی حاجت نہیں ہے۔

حق ظاہر ہو گیا، اوہام چھٹ گئے، آفتاب طلوع ہو گیا، پردہ ظلمت چاک ہو گیا،  
جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل كان زهوقا۔

اس بحث میں اور بہت لطیف و دقیق حقائق ہیں جن سے ہم نے طوالت کے خوف سے صرف نظر کیا ہے۔

## مقام ثانی

یہ مسئلہ اگرچہ ایک صحیح نثر اور مبنی برحق اور لطیف و نازک ہے مگر عقول اس کے ادراک سے درماندہ اور ذہن اس تک رسائی سے عاجز ہیں، لہذا آفتاب جتنا زیادہ روشن ہوتا ہے کمزور اور بیمار آنکھیں چندھیا جاتی ہیں، لوگوں کو وہم نے اضطراب میں اور شیطان نے وسوسوں میں مبتلا کر دیا ہے، ان کے دلوں میں بہت سے شبہات ہیں، ہم نے اسرار حقائق کے نقاب اٹھا دئے ہیں اور سب سے علم و حکمت کے خم لٹھا دئے ہیں اور اب تمہارے بتلائے فریب ہو جانے کا اندیشہ نہیں رہا۔

اب ہم اس مسئلہ کے سلسلے میں بعض شکوک و شبہات اور ان کے جوابات بیان کریں گے۔

- ۱- وحدة الوجود امکان واجب اور وجوب ممکن کو مستلزم ہے۔
- ۲- یہ نظریہ حقیقتہً واجبہ کے ابہام اور ممکنات کے افراد واجب ہونے کو مستلزم ہے۔

- ۳۔ یہ نظریہ نفی حقائق اشیاء کو مستلزم ہے۔
- ۴۔ یہ نظریہ ذات واجب جل شانہ کے ساتھ قیام حوادث کو مستلزم ہے۔
- ۵۔ اتحاد فی الوجود کے تحقق سے مقابلات کے درمیان حمل کا جواز لازم آئے گا۔
- ۶۔ اس نظریہ کے قائل ہونے سے واجب سبحانہ کا متقابلات کی ساتھ تصاف کا قائل ہونا پڑتا ہے۔
- ۷۔ اس نظریہ سے باری تعالیٰ کا لذت والہ، نجاست و خساست وغیرہ کے ساتھ تصاف لازم آتا ہے۔
- ۸۔ اس نظریہ سے ارتفاع تکالیف کا قول لازم آتا ہے۔
- ۹۔ اس نظریہ سے بطلان رسالت کا قول لازم آتا ہے کیونکہ مُرسل (باری تعالیٰ) مُرسل (انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور مُرسل الیہ (خلق) کا اتحاد اس نظریہ کا نتیجہ ہے۔
- ۱۰۔ اگر یہ نظریہ حق ہوتا تو انبیاء (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اس کی دعوت دیتے۔
- جواب: ۱۔ حقیقت مطلقہ واجب ہے اور اس کے تعینات ممکن ہیں لہذا واجب واجب ہے اور ممکن ممکن۔
- ۲۔ حقیقت واجب مطلق ہے مہم نہیں کیونکہ وہ بذاتہا مصداق وجود ہے اور ممکنات اس کے قیود ہیں نہ کہ اس کے افراد۔
- ۳۔ حقائق اشیاء، تعینات حقیقتہً واجبہ سے عبارت ہیں اور یہ تعینات عموم و خصوص میں مرتب ہیں چنانچہ جو بہتر ایک تعین ہے اور جمیعت تعین خاص ہے اور حیوانیت اس سے بھی خاص تعین ہے اور انسانیت حیوانیت سے بھی خاص تعین ہے اور تعین نہیدی انسانیت سے بھی خاص تعین ہے اور چونکہ تعینات حقیقتہً مطلقہ کی طرف مضام مور نہیں ہیں بلکہ اعتبارات انتزاعیہ ہیں اس لئے یہ اس کے ساتھ انضمامی قیام کے ساتھ قائم نہیں بلکہ یہ اسی سے منترع ہیں۔
- ۴۔ اور واجب تعالیٰ سبحانہ سے انتزاعات کا انتزاع کسی کے نزدیک بھی ممکن نہیں

ہے تو حوادث واجب جانہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں بلکہ اس کے شیون و خشیات ہیں۔

۵۔ اور جب اشیاء تعینات سے عبارت ہوئیں اور تمہیں معلوم ہو ہی گیا ہے کہ تعینات باوجود اس کے کہ نفس حقیقت حقہ سے نکلے ہیں، باہم متغائر و مبادلین ہیں، ہلکتا ہوا وجود و حوادث مصدر کا نشا انتراع ہیں، ان کے درمیان حل صحیح نہیں ہے اسی طرح جیسے کہ مراتب تعین میں سے کسی مرتبہ کا مرتبہ اطلاق پر حل صحیح نہیں ہے اور مرتبہ اطلاق کا حل مراتب تعین میں سے کسی مرتبہ پر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مطلقاً اتحاد فی الوجود سے حل صحیح نہیں ہوتا۔ کیا تم مبادی انتراعیہ کی طرف نہیں دیکھتے جو وجود میں اپنے مناشی کے ساتھ متحد ہیں۔

۶۔ تم پہلے سمجھ چکے ہو کہ حقیقت کی طرف تعینات کی نسبت انتراعیات کی نسبت ان کے مناشی کی طرف ہے اور جب حقیقت حقہ واجبہ اپنے تعینات میں بدلتی رہتی ہے اور ہر تعین کی ایک جدا گانہ شان ہے اور ہر تعین ان صفات سے منصف ہے جن سے دوسرے تعین منصف نہیں ہے بلکہ دوسرے تعین کی صفات کی نقیض سے منصف ہے لہذا متقابلات سے انصاف ممتنع نہیں ہے۔

۷۔ تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ تعین بما ہو تعین کے احکام حقیقت حقہ کی طرف جاری نہیں ہوتے لہذا اس کا انصاف لذت والہم و نجاست و خناست وغیرہ کے ساتھ لازم نہیں آتا۔

۸۔ چونکہ تعینات باہم متغائر ہیں اور حقیقت حقہ مطلقہ سے مغایر ہیں اس لئے تکلیف و رسالت اور اس کے متفرعات صحیح ہوئے۔

۹۔ چونکہ انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلاۃ والسلام تمام انسانوں کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث ہوئے ہیں اور یہ عقیدہ عوام کے ذہنوں کی سطح سے بلند ہے اس لئے انبیاء کی اس عقیدہ کی طرف دعوت ان کو صلاحت و کراہی میں غرق کر دینے کے مترادف ہوتی اور ان کو ہدایت سے دور کر دینے کا باعث ہوتی، انبیاء اس کی دعوت دینے تو رسالت کا فائدہ فوت ہو جاتا اسی لئے ان حضرات

(علیہم السلام) کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ لوگوں کی ذہنی سطح کو سامنے رکھ کر گفتگو کریں،  
 رازدہی ہے کہ رسالت کی بنیاد مطلق و متعین اور تعینات کے باہم تغائر  
 پر ہے کیونکہ رسالت مرسل، مرسل، مرسل الیہ (خلق)، مرسل بہ (دین) کا تقاضا  
 کرتی ہے چنانچہ دعوت جو تغائر پر مبنی رسالت پر متفرع ہے وہ تغائر پر ہی مبنی  
 ہو سکتی ہے اس لئے انبیاء نے توحید و وجودی کی دعوت نہیں دی اور چونکہ رسول  
 حق و خلق کے درمیان سفیر اور رب و عبد کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں اس لئے  
 رسولوں کو دونوں سے بیک وقت مناسبت ہوتی ہے اس لئے وہ خلق کو  
 احکام کی تبلیغ کی حیثیت سے رسول و نبی ہوتے ہیں اور حضرت حق سے قرب کے  
 اعتبار سے ولی و صفی ہوتے ہیں چنانچہ وہ احکام الہیہ کے مبلغ و رسول کی حیثیت سے  
 صرف انہی امور پر لب کشائی کرتے ہیں جن پر بنا رسالت ہے اور ولی و صفی اور مقرب  
 حضرت احدیت کی حیثیت سے اس چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو شانِ ولایت ہے  
 اسی لئے شریعت کی بنا، اظہار و اہتمام پر رکھی گئی ہے اور حقیقت اخفا و رازداری  
 کی متقاضی ہوتی ہے چنانچہ شریعت ظاہر ہے اور اس کا باطن حقیقت ہے اور حقیقت  
 معنی ہے جس کا لفظ شریعت ہے اور چونکہ ہمارے سرکار (صلی اللہ علیہ وسلم)  
 سید الانبیاء اور افضل المرسلین ہیں اور آپ کی ملت بیضار ادیان و ملل میں عادل تر ہے  
 آپ خاتم رسالت ہیں، کمال حکمت و عدالت کے جامع ہیں، جو امیج کلم کے ساتھ مبعوث  
 ہوئے ہیں، دقائق معارف و حکم کے پردہ کشا ہیں، آپ پر نازل شدہ کتاب اور آپ  
 کی احادیث، شریعت و حقیقت پر حاوی حکم جلیبہ و دقیقہ کی جامع ہیں، اس کی  
 طرف شیخ اکبر (محمی الدین ابن عربی) نے فصوص الحکم کی فصوحی میں اشارہ کیا ہے جس کو  
 ہم آئندہ نقل کریں گے۔

## خاتمہ

ہم نے آغاز رسالہ میں لکھا ہے کہ وجودِ باری کا علم دعوت و رسالت پر موقوف نہیں ہے اور عقل، صنایعِ عالم کے مظاہر فیض و وجود کی روشنی میں وجودِ صنایع کے علم کے لئے کافی ہے لیکن معارفِ دینیہ اور عقائدِ یقینیہ میں جن کے علم کے لئے صرف عقل کافی ہے، یہ ضروری ہے کہ دلالتِ عقلی سے نوا میں الٰہی اور دلائلِ قدسیہ سے بھی جن کو انبیاء لائے مدد لی جائے تاکہ عقل و نقل کے تطابق اور حکمت و شرع کے تعاون سے طمینانِ قلب، شرحِ صدر اور قوتِ ایمان حاصل ہو کیونکہ خصوصاً اس مسئلے (حقیقتِ وجود) میں عقل پر وہم غالب ہے اور حیرت و بے حواسی کی سی کیفیت طاری ہے۔ ہم فصلِ اول میں دلائلِ عقلیہ سے سسکہ کا اثبات کر چکے ہیں اب چاہتے ہیں کہ اس کی تائید و توثیق آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی سے کریں تاکہ عقلیت سے مغلوب منظم یہ الزام نہ لگانے پائے کہ اس باب میں شرعِ ہماری مخالف ہے اور کوئی کج بحث ہمیں مخالفتِ علومِ دینیہ سے نہ ڈرائے۔

تم فصلِ اول کے آخر میں پڑھ چکے ہو کہ تنزیہ کی تقبیرِ شرک ہے اور تشبیہ میں تحدید ایک نہایت ہے اور اطلاق راہِ راست ہے جس میں کوئی شک و ریب نہیں ہے اور آیاتِ احادیثِ تشبیہ و تنزیہ کے درمیان جامع ہیں اس لئے کہ کلام اللہ اور احادیثِ نبوی میں ایسے کلمات آئے ہیں جو تشبیہ پر دال ہیں اور ان سے ان کا صرف مفہوم اول (ظاہری مفہوم) ہی نیا در ہو سکتا ہے نہ کہ ما اول مفہوم، کیونکہ وہ کلمات مقامِ ارشاد میں واقع ہیں جو ایضاً اور افہام کا متقاضی ہے نہ کہ اہمال، ابہام اور ایہام کا، اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ آپ کے آل و اصحاب سے صحیح روایات میں یہ تصریح منقول ہے کہ تشابہات میں کسی چیز کی تاویل واجب ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصیح ترین کتاب و اشکافِ خطابت، حسین جامع زبان اور کامل و اتم دین کے ساتھ تشریف لائے۔ محض اگر تشابہات واجب تاویل ہوتے تو آپ کے دین کو کامل و اتم نہ فرمایا جانا اور قرآن مجید میں انبیاء و مرسلین کے تذکرے میں آیا ہے کہ جب انہوں نے اپنی اپنی قوم کو مخاطب کرتے ہوئے

فرمایا کہ ماکم من الیغیرہ۔ اس آیت کا مدلول صریح، اللہ تعالیٰ کے سوا مطلقاً کسی بھی اللہ کی نفی ہے چاہے باطل ہو یا حق اور یہی توحید وجودی ہے جو تشبیہ و تنزیہ کے درمیان جامع ہے اور اگر انبیاء علیہم السلام تنزیہ کے قائل اور توحید وجودی کے منکر ہوتے تو منورہ بالا ارشاد کے بجائے یوں فرماتے ماکم من الہن غیرہ، اور یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انبیاء علیہم السلام نے اللہ کے سوا کسی اور الہ حق ہی کی نفی فرمائی ہے۔

خصوصاً جبکہ نکرہ جبر نفی میں واقع ہوا ہے اس لئے عموم کا فائدہ دے رہا ہے۔ بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید اور احادیث نبوی جو جوامع الکلم پر مشتمل اور اسرار و حکم کی بیان کرنے والی ہیں تشبیہ و تنزیہ پر حاوی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر بھی غور کرو لیس کمثلہ شیء و ہوا لسمیع البصیر کیونکہ یہ آیت بھی تشبیہ و تنزیہ پر دلالت کرتی ہے، وجوہ دلالت ملاحظہ ہوں :-

۱- ارشاد لیس کمثلہ شیء تنزیہ پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ کاف یا تو زائد ہے، اس صورت میں اس کا مدلول نفی مثل ہوگا اور یہی تنزیہ ہے یا یہ کاف مثل کے معنی میں ہے، اس صورت میں اس آیت کی مثال تمہارے اس قول کی سی ہوگی کہ تم کسی سے کہو تمہاری مثال بے مثال ہے یعنی جو کوئی بھی نیکو کاری، حسن خلق، حسن جمال اور فضل و کمال میں تم جیسا اور تمہاری مثل ہے اس کی بھی کوئی مثال نہیں مل سکتی پھر تمہارا تو کہنا ہی کیا؟ یہ قول بلیغ ترین تنزیہ ہے اور ہوا لسمیع البصیر فرمانا، اللہ تعالیٰ پر صفت تشبیہ کا اطلاق کرنا اور یہی تشبیہ ہے۔

۲- ارشاد لیس کمثلہ شیء اثبات مثل کو متضمن ہے، اس صورت میں کہ کاف زائد نہ ہو، چنانچہ اس صورت میں تشبیہ ہوئی اور ہوا لسمیع البصیر فرمانا صبر کو متضمن ہے اور صبر نفی مثل کو متضمن ہوتا ہے، یہی تنزیہ ہے۔

۳- لیس کمثلہ شیء میں اگر کاف زائد نہ ہو تو اس آیت میں مثل کا اثبات ہے اور اس کی نفی بھی ہے اس لئے کہ مثل المثل کی نفی، مثل کی نفی کو مثلہ م ہے چنانچہ اس میں تشبیہ و تنزیہ ہوئی، اسی طرح ارشاد ہوا لسمیع البصیر میں صفت



ہوا تو تو نے میری عبادت نہ کی )

ایک طویل حدیثِ نبوی میں یہ ارشادِ والا ' والذی نفس محمدیہ لو اکرم ولتیم بحبل الی الارض السابعة السفلی لم یط علی اللہ (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں محمد کی جان ہے اگر تم رسی کو زمین کے آخری طبقے تک بھی دراز نہ کرو گے تو وہ اللہ تعالیٰ پر ہی رکے گی)

خلاصہ یہ کہ نوروحی اور حکمت دونوں سے یہ واضح ہو گیا جو فقط تنزیہ کا قائل ہے اور جو فقط تشبیہ کا قائل ہے وہ عقیدہ کی گمراہی کا شکار ہے اور جس نے دونوں پہلوؤں کا خیال رکھا اور دونوں مرتبوں کا لحاظ کیا وہ راہِ راست پر ہے۔ اللہ ہی رشد و ہدایت کی توفیق بخشنے والا اور راہِ راست کی جانب راہنمائی فرمانے والا ہے، اسی سے ابتداء ہے اور اسی کی طرف انتہاء ہوگی۔

اب ہم آیاتِ کلامِ الہی اور احادیثِ نبوی (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) کو ختام مسک بناتے ہیں، اللہ سے حسنِ اختتام کی دعا ہے، صلوٰۃ و سلام ہو سیدنا و سید الانام (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آپ کی آل و اصحابِ کرام پر، و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

## توصیہ

بہترین نصیحت یہ ہو سکتی ہے کہ ہر حال میں اللہ سے ڈرو، حالانکہ خود اس نصیحت کرنے والے کا یہ حال ہے کہ اس نے خود کو دیکھا نہیں اور دوسروں کو نیکی کا حکم کرنے بیٹھ گیا، آہ! وہ حصہ عمر جو میں نے گنوا دیا اور وہ دور جو ہوا ہو اس میں گنوا دیا اور سوہ عمل کے سوا کچھ نہ چھوڑا، واپس باتوں میں عزت گنوائی، سہلے کی ایک مقدار ضائع کر دی اور عنقوانِ جوانی کو اترانے میں گنوا دیا اور پھر زندگی کو لوہوں میں بسر کر دیا اللہ تعالیٰ مجھے اور تمہیں معاف فرمائے اور اپنی رحمت بے پایاں سے تنگی کو دور کرے اور ہمیں حسنِ عمل اور نیکو کاری کی توفیق دے اور ہمیں انبیاء، صدیقین، شہداء

اور صالحین ان تمام لوگوں کی معیت نصیب کرے جن پر اس نے انعام فرمایا اور وہی بہترین رفیق ہوئے۔

اس کے بعد میں تمہیں نصیحت کرتا ہوں کہ میں نے اس کتاب میں جو کچھ تم تک پہنچایا ہے اس میں لطف کا پہلا اختیار کرو تاکہ تم حصولِ سعادت کے اہل بن سکو اور اپنی عقل پر سے ادھام و دوس کے پردے الٹ دو اور جن لوگوں کے اعتقادات حق نہ ہوں ان سے ان حقائق کو چھپاؤ اور اس راہ کے سفر میں بارگراں سے پہلو تہی کر دو کیونکہ تیز تلواروں کی دھاروں پر سے گزرنا ہوگا، اور عداوتِ شعارہ، کینہ پرور، ریاکار اور گرفتارِ شک لوگوں سے گریز کرو، دوسرے خطرناک ہیں، حق تابناک ہے، وہم مکار ہے اور عقل حق کو آشکارا کرنے والی ہے، اعداءِ عداوت پیشہ اور کثیر التعداد اور باہم مختلف ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے معاون ہیں، ان کے اجسام چوبِ خشک الیادہ کی طرح، ان کی ارواح ہنگامہ آرائی میں سپاؤ مسلح کی طرح ہیں، ان کی زبانوں میں تلواروں کی سی تیزی ہے، ان کے قلوب نہیں بلکہ پتھر ہیں بلکہ اس سے بھی سخت، یہ لوگ بے پیمے بھکتے ہیں، انہیں پسند نہیں ہے جہالت کی گھٹی پلائی گئی ہے اور افشوش و گمراہیِ ظلم میں پرورش کئے گئے ہیں اس لئے شروع ہی سے ظلم پیشہ ہیں، ان کے عمل سیدہ لوگوں پر دھم کا تسلط ہے، ان لوگوں نے اپنے سرمائے کے عوض متاعِ ضلالت کا سودا کیا ہے، فخرِ بختِ تجارتی و ماکانِ اہمستہ (چنانچہ انہیں تجارت میں منافع ہوا نہ انہیں ہدایت نصیب ہوئی)، اس لئے اپنے رازان پر ظاہر نہ کرو اور اپنی نیکیوں کا ان کی بد اعمالیوں سے مقابلہ نہ کرو، اپنی دوستانہ خلوتوں میں دشمن کو شریک نہ کرو اور کسی بے سر سے شکوہ رنج و الم نہ کرو، کہاں ایک عاشقِ دل شکستہ اور کہاں ایک سنگدل، وہ بے حس انسان خواہ طیب ہی کیوں نہ ہو، کسی کی عبادت کی تکلیف گوارا نہیں کر سکتا، وہ ہمیشہ کی تجارتی داری کیا کرے گا، ایک کشتہ معشوق اور گرفتارِ محبت اور ایک درشت مزاج

تشبیہ کا اطلاق نہ ہے چنانچہ اس میں تشبیہ ہوئی اور اس میں حصر بھی ہے چونکہ مثل پر دال ہے، یہ تنزیہ ہوئی، نیز حصر اس بات پر بھی دال ہے کہ ذات سمیع و بصیر ہے وہ ذات باری کے سوا نہیں ہو سکتی اور یہ تشبیہ ہوئی۔

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سبحانک حیث کنت پر بھی غور کرو اس میں حیثُ ----- کے اثبات کے ساتھ تنزیہ بھی ہے۔

اگرچہ اس موضوع پر اس قدر گفتگو ہی کافی تھی لیکن ہم مخالف کو خاموش کرنے کے لئے اس پر مزید اضافہ کرتے ہیں:-

آیات قرآنی میں سے الا انہ بكل شیء محیط اور وہو معکم انما کنتم بہما دعویٰ کی دلیل ہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے لہذا باری تعالیٰ بذاتہ جمیع اشیاء کو محیط ہوا اور اگرچہ اس احاطہ کی کنہ کا ادراک نہیں ہو سکتا مگر یہ صرف صوفیہ صافیہ کرام کے عقیدے کے مطابق ہی سمجھ میں آ سکتا ہے، اسی طرح دوسری آیت میں اشیاء کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت بھی بذاتہ ہوگی خواہ ہم اس معیت کی کنہ کا ادراک نہ کر سکیں۔

متکلمین کے لئے اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ ان آیات میں احاطہ اور معیت کی تاویل احاطہ ذات کے بجائے صفات اور معیت ذات کے بجائے معیت صفات سے کریں اس لئے کہ اولاً تو یہ خلاف تبادر ہے (ان آیات کا مفہوم اول وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے) ثانیاً معیت ذات کے بغیر معیت صفات عقل میں نہیں آتی۔

متکلمین کے لئے اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اس معیت کو معیت دہریہ کہہ سکیں (یعنی اشیاء اور باری تعالیٰ کو دعا و دہر میں معیت حاصل ہے) کیونکہ متکلمین تو معیت دہریہ کے قائل ہی نہیں ہیں، نہ متکلمین یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معیت معیت مکانیہ یا معیت زمانیہ ہے کیونکہ وہ تنزیہ میں غلو کرتے ہیں۔

ارشاد باری نحن اقرب الیہ منکم وکن لا تبصرون میں اس بات پر دلالت

ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندے سے قربِ قرب حقیقی ہے جیسا کہ اس کی ذات کے شایانِ دلائق ہے اور اگر قربِ باری تعالیٰ قربِ بالعلم والقدرة سے مثلاً عبارت ہوتا تو لا تعلمون یا ایسا ہی کوئی اور کلمہ ارشاد ہوتا، لا تبصرون فرمایا گیا ہے تو اس بات پر وال ہے کہ یہ قربِ قرب حقیقی ہے جو اگر پردے اٹھا دئے جائیں تو چشمِ سر سے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

ارشادِ باری و سخنِ قرب الیہ من جبل اور یہ نام تفضیل مستعمل من اشتراک فی القرب پر دلالت کرتا ہے خواہ کیفیت میں اختلاف ہو، اس میں کیا شک ہے کہ قربِ جبل اور یہ حقیقی ہے بخلاف قربِ صفات کے، لہذا اللہ تعالیٰ کا قرب حقیقی ہے اور قرب حقیقی کی کامل ترین قسم ہے۔

آیاتِ کلامِ الہی (۱) فلما جاء ہا نوذی ان بورک من فی النار ومن حولہا سبحان اللہ رب العالمین یا موسیٰ انہ انما اللہ العزیز الحکیم۔ (۲) کل شیء یا لک الا وجہ۔ (۳) اجعل للہ الذناب والاعمال ان ہذا شیء عجیب۔ یہ تینوں آیات بھی توحیدِ وجودی پر دال ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو کلمہ توحید کی دعوت دی، قریش اہل زبان تھے انہوں نے اس دعوت کا مطلب ماسوی اللہ کسی اللہ کی مطلقاً نفی ہی سمجھا اور توحیدِ وجودی کا مفہوم اخذ کیا جس کا مال وحدت متعدد ہے چنانچہ انہوں نے متعینہ سوال کیا، رسولِ خدا نے کئی انہوں کو ایک اللہ بنا دیا ہے اس لئے کہ مفہوم ان کی عقل کی گرفت میں نہیں آسکتا جو بتلائے اوہام تھی اور وہ دوسو سوں کا شکار ہونے کی وجہ سے اس حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا انکار نہیں فرمایا (گویا تائیدِ فرمائی) حالانکہ یہ ارشاد و افہام کا موقع تھا کہ اہام و ایہام کا،

وہ احادیثِ نبوی جو توحیدِ وجودی پر دلالت کرتی ہیں :

اصدق کلمۃ قالہا العرب قول لبید الا کل شیء ما خلا اللہ باطل (اہل عرب کی زبان جو سب سے سچی بات نکلی ہے وہ لبید کا یہ قول ہے "اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اللہ سبحانہ یقول مننت فلم تعدنی (میں نے)

اور علامت گرہ میں بھلا کیا مشابہت ہو سکتی ہے؟ یہ شعور و بے زبان حیوانات سے گفتگو کرنا اور کانوں سے بہرے پتھروں کو دانائی کی بانیں بتانا، نامناسب اور لا حاصل ہے، ان کے متاثر ہونے کے بجائے تمہارے دردِ سرا اور فکر میں اضافہ ہی ہوگا۔ آؤ، خدا پر بھروسہ کرو کہ ان حیوانات اور پتھروں سے تمہارا دل پھر جائے، تمہیں سیدھا راستہ اختیار کرنے کی توفیق ہو، ہم نے جو کچھ کہا ہے، اس کی صداقت پر خدا گواہ ہے۔

